

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

РОЖДЕНИЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И НАЧАЛО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

Г. В. ДРАЧ

Ростов-на-Дону
2001

В монографии рассматриваются вопросы происхождения, становления и развития древнегреческой философии, включая ее предфилософию (Гомер, Гесиод, орфики). Проводится реконструкция философских учений, начиная с Фалеса и завершая Парменидом. Специально выделяются для анализа начальные формы философского осмысления человека. Рассмотрение раннегреческих философских учений осуществляется на фоне социально-политической и культурной жизни древнегреческих городов-государств. Исследование основывается на анализе первоисточников и широкого круга специальной литературы.

Книга рассчитана на философов, историков, филологов, всех интересующихся проблемами истории античной философии и культуры.

Оплавление

Библиография

Предисловие

Монография посвящена возникновению и развитию античной философии, начиная от первых философских школ – милетцев, пифагорейцев и завершая Парменидом. В работе дается развернутая характеристика и предшествующего появлению философии духовного и культурно-исторического развития Древней Греции. Особенностью данной работы является так же то, что в ней содержится развернутый анализ классических западных концепций происхождения философии, что позволяет воссоздать широкое полотно основных подходов к пониманию проблемы происхождения античной философии, ее возникновения и развития.

Монография представляет собой результат и обобщение ряда курсов и спецкурсов, прочитанных на философском факультете Ростовского госуниверситета. При этом автор исходит из следующего методологического обстоятельства: проведение широкого спектра историко-философских исследований (а проблема происхождения философии несомненно относится к числу таковых) предполагает интерес к историко-антропологической стороне вопроса, то есть к тому, что определяет специфику философии. Историко-антропологические исследования должны быть, по нашему мнению, приоритетными.

Несмотря на то, что антропологизм как принцип европейской культуры и философии подвергается жесткой и многозначной критике, именно антропологический образ античности продолжает оставаться в центре внимания современного читателя, не утратившего интерес к классическим сюжетам и образам античного мира. Образ античности в очередной раз меняется на наших глазах. Критика европейского логоцентризма и антропоцентризма не только обнажают современный бесчеловечный мир, в котором «структуры попирают человека», но при таких подходах сама европейская культура предстает историей подавленной и эксплуатируемой государством человеческой сексуальности, а антропологические ее достижения оказываются не более, чем неосознаваемой ранее «заботой о себе» (М. Фуко).

РОЖДЕНИЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И НАЧАЛО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

Г. В. ДРАЧ

Ростов-на-Дону
2001

В монографии рассматриваются
вопросы происхождения,
становления и развития
древнегреческой философии,

включая ее предфилософию (Гомер, Гесиод, орфики). Проводится реконструкция философских учений, начиная с Фалеса и завершая Парменидом. Специально выделяются для анализа начальные формы философского осмысления человека. Рассмотрение раннегреческих философских учений осуществляется на фоне социально-политической и культурной жизни древнегреческих городов-государств. Исследование основывается на анализе первоисточников и широкого круга специальной литературы.

Книга рассчитана на философов, историков, филологов, всех, интересующихся проблемами истории античной философии и культуры.

Оглавление

Библиография

Предисловие

Монография посвящена возникновению и развитию античной философии, начиная от первых философских школ — милетцев, пифагорейцев и завершая Парменидом. В работе дается развернутая характеристика и

предшествующего появлению философии духовного и культурно-исторического развития Древней Греции. Особенностью данной работы является так же то, что в ней содержится развернутый анализ классических западных концепций происхождения философии, что позволяет воссоздать широкое полотно основных подходов к пониманию проблемы происхождения античной философии, ее возникновения и развития.

Монография представляет собой результат и обобщение ряда курсов и спецкурсов, прочитанных на

философском факультете
Ростовского госуниверситета. При
этом автор исходит из следующего
методологического обстоятельства :
проведение широкого спектра
историко-философских
исследований (а проблема
происхождения философии
несомненно относится к числу
таковых) предполагает интерес к
историко-антропологической
стороне вопроса, то есть к тому, что
определяет спецификум философии.
Историко-антропологические
исследования должны быть, по
нашему мнению, приоритетными.

Несмотря на то, что антропологизм как принцип европейской культуры и философии подвергается жесткой и многозначной критике, именно антропологический образ античности продолжает оставаться в центре внимания современного читателя, не утратившего интерес к классическим сюжетам и образам античного мира. Образ античности в очередной раз меняется на наших глазах. Критика европейского логоцентризма и антропоцентризма не только обнажают современный бесчеловечный мир, в котором «структуры поглощают человека», но при таких подходах сама европейская

культура предстает историей подавленной и эксплуатируемой государством человеческой сексуальности, а антропологические ее достижения оказываются не более, чем неосознаваемой ранее «заботой о себе» (М. Фуко).

Однако антропологический образ античности, возвышения человека лег в основание возрожденческой идеологии, тем самым был заложен каркас просвещенческой парадигмы с ее обращением к разуму, прогрессу и исторической перспективе. Проблема состоит в том, что просвещенческие иллюзии разрушаются на наших глазах, а

упреки адресуются античности, в которой теперь уже видят начало «забвения бытия» и истоки заблуждения разума (М. Хайдеггер).

Хотелось бы отметить, что крупные современные исследователи проводят радикальное различие между античным человеком, ориентированным на теоретическую жизнь «по природе», и современным прагматичным человеком, ориентированным на жизнь «ради потребления» (Ф. Х. Кессиди). Академик Ю. А. Жданов пришел к выводу о заболевании современного человечества страшным недугом – жаждой сверхпотребления, который

он назвал «комплексом Эрисихтона», болезнью ненасытного и ненасыщаемого голода, который был постоянным состоянием фригийского царя Эрисихтона, насланным на него богами за бездумное разрушение окружающей природы. Эта проблема обсуждается и в нашей статье «Триумф и трагедия античного разума» («Научная мысль Кавказа», 1999, №3, с.75–83). Однако было бы наивно отказываться от антропологических идеалов античности, без которых не могла бы существовать современная, европейская по крайней мере, культура, а вполне уместная в этом

контексте проблема гуманизации современного техногенного мира и научного поиска оказывалась бы не только невозможной, но и неуместной.

Представляется, что обращение к проблеме генезиса философии позволяет восстановить доверие к антропологическому ее прочтению и осмыслению. Для нас в данном случае «происхождение», «возникновение» и «генезис» выступают взаимодополняющими понятиями, характеризующими становление и развитие философии от ее начальных этапов, включая и предпосылки, до конституирования в

качестве самостоятельного феномена античной культуры. И если современная эпоха, динамичная, сжимающая время, ставит вопрос о судьбах человеческой цивилизации и обостряет наш интерес к историческому прошлому, то раннегреческая философия обнажает созвучные нашему времени вопросы о взаимоотношении природы и человека, о могуществе и направленности человеческого разума.

Эти вопросы уже были поставлены в раннегреческой натурфилософии, но обращение к истокам европейской цивилизации представляет не только

исторический интерес. В фокусе современной теоретической мысли оказываются исторические экспликации особенностей развития науки и гуманизации научного поиска. Кроме того, обращение к античной философии, где уже у ее истоков разрабатываются рационалистические концепции мира и человека, позволяет обосновать ряд проблем, связанных с возрастанием человеческого фактора в современном обществе.

Проблема человека применительно к ранним этапам древнегреческой философии требует и своего специального, сугубо

антиковедческого обоснования. Утвердившийся в нашей литературе термин «натурфилософия», употребляемый при характеристике как начальных, так и зрелых этапов древнегреческой философии, ориентирует на трактовку охватываемых им учений о природе в их противопоставлении учению о человеке, начинаемому обычно с софистов и Сократа. Этой же цели служат понятия «досократовская философия» и реже «дософистическая философия». Однако уже фактическая сторона вопроса не позволяет мириться с таким положением дел.

Известный отечественный исследователь А. О. Маковельский справедливо оспаривал применение к Демокриту термина «досократик» и связанных с этим термином вышеприведенных значений [Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946], поскольку у Демокрита наличествует (и с этим можно согласиться) глубоко обоснованное учение о человеке и обществе. Но вправе ли мы приписывать учение о человеке ранним философам (милетская школа философии, Ксенофан, ранние пифагорейцы, Гераклит и др.)?

Сложности в изображении досократиков (мы используем этот термин в его хронологическом значении) объясняются тем обстоятельством, что от их произведений уцелели лишь отдельные фрагменты, впервые собранные воедино Г. Дильсом в 1903 г. в его труде «Die Fragmente der Vorsokratiker». В последующих переизданиях книги Г. Дильса, осуществленных с добавлениями В. Кранца (их собрание фрагментов и по сегодняшний день остается наиболее полным), содержится много нового, но общая концепция остается прежней. Г. Дильс,

используя термин «досократики» применительно к раннегреческим философам, закреплял при его помощи определенную трактовку ранних этапов греческой философии. В частности, Фалеса он рассматривает вначале как одного из семи мудрецов, затем как философа [Diels H, Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. В., 1951. S. 61–66, 67–81].

Тем самым Г. Дильс отделил появление и развитие философии как мудрости и как знания, отдавая предпочтение «научной» (математика, космология, космогония) стороне вопроса. В то

же время интерес Фалеса и других раннегреческих философов к проблемам общественной жизни и назначения человека (что, собственно, и составляло содержание древнегреческой мудрости) остался в тени.

Радикального переосмысления концепция Г. Дильса не получила и по сегодняшний день. Произошло это, в частности, потому, что те положения, которые могли бы открыть для исследователя мир антропосоциальной тематики раннегреческой философии, отличаются наибольшей архаичностью выражений и зачастую

квалифицируются учеными как «социоморфизмы» и «антропоморфизмы», устойчиво трактуются как пережитки, «родимые пятна мифологии» и даже как «рецидивы мифологического мышления» [Рожанский И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972].

Рассмотрим эту проблему с другой стороны. Могла ли быть возникающая философия «бесчеловечна», представлял ли для нее интерес мир (природа) сам по себе, безотносительно к человеку? Проблематично, чтобы для ранних мыслителей, архаизм которых

обычно подчеркивается, такое разделение вообще было возможно. Другими словами, мы предлагаем довести обсуждение проблемы происхождения античной философии до определения конститутивных признаков возникающей философии и поставить вопрос об учении о человеке как о таком признаке.

В отечественной литературе уже было обращено внимание на данные вопросы. В. В. Соколов, характеризуя становление философии, отмечает связь этого процесса с «собственно научной мыслью». И в то же время В. В. Соколов делает существенное замечание: «Предметом первых

философских размышлений, естественно, становились не только явления природы, окружающей человека, но и мир самого человека и в его отношениях с другими людьми, и в его индивидуальном существовании. Отсюда понятно, что этико-социальная и этико-психологическая мысль неотделима от философии уже при самом ее возникновении» [Соколов В.В. Философия Древности и Средневековья. // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 13].

По-новому подошел к данной проблеме Ф. Х. Кессиди.

Столкновение разума и веры, лежащее в основе перехода «от мифа к логосу», предполагало размежевание воображаемого с реально существующим, замену обычая (неписаных норм) законом в политической жизни.

Соответственно, гилозоизм, пантеизм и антропоморфизм, по мнению Ф. Х. Кессиди, представляют собой «как результат сохранения некоторых существенных элементов до-философских форм сознания, так и продукт специфически античного (космолого-пантеистического, нравственно-правового и

художественно-эстетического)
воззрения на мир как на космос»
[Кессиди. Ф.Х. Фалес //
Философская энциклопедия в 5-ти
томах. М., 1970. Т.5. С. 302].

А. Н. Чанышев справедливо обращает
внимание на субстанционализм
возникающей философии. Без
проблемы субстанции (без
рационального ее осмысления)
философия, естественно,
невозможна. Однако А. Н. Чанышев
не отрицает и того, что наряду с
проблемой субстанции возникающая
философия обсуждала и ряд других
вопросов, в том числе и
антропологических [Чанышев А.Н.

Виды мировоззрения и генезис философии. Вестник МГУ, Философия, 1978, №4].

В связи с этим возникает еще одна серьезная проблема. Основные сообщения о раннегреческих философах принадлежат Аристотелю, который зачастую приводит историко-философский материал лишь в качестве примера, в ходе позитивного рассмотрения интересующего его вопроса и с целью выявления возможных подходов к его решению. Более того, Аристотель, характеризуя приводимые им учения, использует собственную терминологию, в

достаточной степени чуждую этим учениям, облакая их в несвойственную им оболочку. Последнее обстоятельство служит иногда в поиске аутентичного содержания ранних философских учений основанием для полного разрыва с перипатетической доксографической традицией и обращения к древневосточным космогоническим версиям, в разновидность которых превращаются первые греческие философские учения. При таком подходе греческая философия представляется не более как продуктом экстраполяции восточных

биоморфных образов на область мироздания, осуществляемой средствами греческого разума.

Конечно, Аристотель облакал учения предшественников в несвойственную им терминологию, но, полемизируя с ними, он не мог извратить их содержания. Более того, связанный с учением о перводвигателе принцип целесообразности допускает присутствие человека в мироздании, в чем Аристотель с досократиками не расходился. Другое дело, что, подвергая критическому пересмотру досократовскую концепцию «фюсис» (physis) как основы мироздания, Аристотель опирался на

переосмысление содержащихся в ней представлений о языке и мышлении и отказывался от образов и слабых персонификаций в пользу понятий.

И последнее замечание:

антропологические вопросы позволяют связать историческое рассмотрение философии с культурными ценностями и установками эпохи и тем самым проследить генезис философии в ее общекультурном аспекте. Обращение с этих позиций к античной философии не только значительно расширяет сферу поиска ее истоков и генезиса, но доводит рассмотрение проблемы до обсуждения вопросов

античной культуры вообще.
Исторический и культурный регион,
к которому мы обращаемся,—
Древняя Греция. Но не потому, что
здесь и только здесь был «открыт
человек». Отнюдь нет. Наше
обращение к ранним этапам
развития древнегреческой культуры
должно послужить сближению
исторического рассмотрения
Востока и Запада, поскольку
обращение к проблемам человека в
истории раннегреческой культуры и
философии подрывает достаточно
распространенный тезис о том, что в
отличие от Востока, где философия
зарождается как этико-социальное

учение, раннегреческая философия начинается как учение о природе, как «чистая» философия природы (натурфилософия), без обращения к человеку.

Хронологические рамки монографии охватывают исторический период от микенской Греции до раннегреческого полиса, включая его идеологию (лирика, Солон, милетская натурфилософия, Ксенофан, Пифагор и ранние пифагорейцы, Гераклит и Парменид). Автор использует в данной книге материалы, содержащиеся в его монографии «Проблема человека в раннегреческой философии»

(Издательство Ростовского университета, 1987), которая вышла тиражом в 3000 экземпляров и давно стала библиографической редкостью. За прошедшее время появилось много новых и интересных работ по интересующей нас проблеме. Однако два обстоятельства делают не только возможным, но и необходимым обращение к антропологической проблематике для объяснения истоков и генезиса античной философии.

Первое – игнорирование антропологического фактора в античной культуре делает непреодолимым разрыв между

античной и современной культурой, а в самом облике современной европейской культуры появляются черты, которые нам уже приходилось отмечать при характеристике «морфологии культуры» Освальда Шпенглера: «Разрушается возможность культурной идентификации современного европейского человека с совершенным миром порядка и меры, и фаустовский человек, лишенный античного зеркала культуры, начинает замечать в своем лице страшные гримасы и звериный оскал» (Освальд Шпенглер. Закат Европы, Ростов-на-Дону, 1998, с.34).

Второе, за прошедшее время хотя и изданы многие работы по истории античной философии, давно ставшие классическими исследования Ф. Корнфорда, В. Нестле, О. Гигона, У. Гатри и ряда других авторов так и не дополнили коллекцию русскоязычной антиковедческой литературы. И, пожалуй самое главное, антропологический статус раннегреческой философии все еще нуждается в обосновании. Что и делает необходимым панорамное освещение данной темы.

Цель и основные задачи исследования

Цель исследования – обращение к ранней натурфилософии с вопросом о ее понимании человека и соответственно с вопросом о специфике философствования досократиков: как соотносится их учение о природе (физика, космология) с вопросом о месте человека в природе и природы человека. Другими словами, мы преднамерены довести обсуждение проблемы до определения конститутивных признаков раннегреческой натурфилософии и поставить вопрос об учении о человеке как таком признаке, что

предполагает, на наш взгляд, решение следующих задач:

– реконструировать антропологические идеи в системе предфилософских представлений и в учениях первых философов (от Фалеса до Парменида включительно);

– довести предполагаемую реконструкцию до рассмотрения социокультурного контекста антропологических размышлений и тем самым до выявления социо-антропологических оснований античной натурфилософии исследуемого периода;

— реализовать намеченное направление исследования при анализе проблемы происхождения философии (проанализировав процесс рождения философии в связи с началом антропологической проблематики) и при вновь производимой реконструкции натурфилософии милетской школы, учений Ксенофана, ранних пифагорейцев, завершая реконструкцию периода антропологическим стилем философствования Гераклита и онтологией и антропологией Парменида.

Источники и методология исследования

Источники – фрагменты досократиков в собрании Дильса-Кранца, которые анализируются нами в сопоставлении с имеющимся переводами на русский (М.А. Дынника, А.Ф. Лосева, М.Л. Гаспарова, А.В. Лебедева) и иностранные языки (Ч. Кана, Б. Снелля, Л. Тарана, А. Мурелатоса) и широким кругом историко-филологических интерпретаций. В то же время широко исследуются свидетельства Платона при опоре на характеристику его исторических свидетельств, данную А. Н.

Гиляровым и Ф.Ф.Лосевым.

Основным источником остаются свидетельства Аристотеля, ценность его свидетельств обосновывалась нами на II, III, IV конференциях по проблемам античной философии («Аристотелевские чтения») и нашла отражение на страницах журнала «Вопросы философии».

Помещая исторические свидетельства о досократиках, а иногда и их подлинные тексты, в контекст собственных размышлений и полемизируя с предшественниками, Аристотель не стремился, да и не мог использовать свойственную им терминологию. Он

использует собственную терминологию, и при обсуждении интересующих его проблем. Собственно, для этого он и привлекает свидетельства предшественников. Но это не может служить основанием для обвинений Аристотеля в непонимании, а тем более искажении предшественников. Прежде всего, Аристотель первым начинает выстраивать историко-философский ряд, то есть отправляется от определенного, уже определившегося и в самой большей степени в его работах, понимания философии. Естественно, что в таком контексте основанием для

обращения к досократикам
выступает его учение о причинности.

Но как бы ни велики были претензии
Аристотеля к предшествующим
философам и терминологическая
модернизация при обращении к ним,
что справедливо отмечал маститый
ученый Г. Чернисс, в самом
понимании движения есть много
общего между Аристотелем и
предшественниками. Здесь можно
сослаться на мнение такого
известного исследователя как У.
Гатри. Аристотелевская
характеристика досократиков как
«физиологов» содержит важнейшие
содержательные констатации, мимо

которых не может , на наш взгляд,
пройти современный исследователь.

Используемые методы: метод
историко-философской
реконструкции с элементами
герменевтического анализа.

ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ. ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Зарубежная литература: античная антропология.

Среди работ, посвященных антропологической проблематике архаической и раннеклассической Греции, своим фундаментальным характером выделяется монография немецкого исследователя Макса Поленца «Эллинский человек» (165). В ней рассматриваются проблемы взаимоотношения человека и природы в древней Греции, личности и свободы и т.п. Ряд тем, и прежде всего посвященных анализу творческого начала античного человека, выделению личностного

сознания из мифологического, развивается в работах Г. Борнкама (107) и Ренаты Грабш (136). Работы эти по своему характеру исторические, они посвящены анализу истории античной духовной культуры. Корни антропологических изысканий в этой области восходят к Якобу Буркхардту, автору знаменитой четырехтомной «Истории греческой культуры» (110).

Ранние этапы греческой антропологии охватываются в ряде французских работ, для которых характерно объединение антропологии и теургии. Показательна в этом отношении

работа Ж. Пепина «Греческая идея человека и бога» (164), в которой раскрывается антропологический характер античной теургии, проблемам античной антропологии (специально исследуется орфическая антропология) посвящена монография другого французского исследователя – Л. Жерне «Антропология античной Греции» (132). К этой области исследования могут быть отнесены и некоторые работы М. Детьена (119). В монографии Н. Шерера «Античный человек и структура внутреннего мира от Гомера до Сократа», носящей по преимуществу

литературоведческий характер, реконструируется структура духовной жизни античного человека. Традиции французских исследований в области истории антропологии, если не восходят, то, по крайней мере, становятся понятны при обращении к классическому труду Марселя Мосса «Социология и антропология» (161).

В англоязычной литературе обстоятельно исследуется тематика историко-психологическая и в этом плане историко-антропологическая. Здесь следует прежде всего назвать работы Онианса о европейском понимании души, А. Диле – о

проблеме воли в античном мире, Е. Доддса – об иррациональном у греков. И Онианс, и Доддс в настоящее время переведены на русский язык. В то же время греческие концепции бога, человека и государства исследуются в монографии К. Фримена, носящей по преимуществу исторический характер. Обращение к античной антропологии предфилософского и раннефилософского периодов содержится в работах М. Хайдиса и О. Бейкера, содержащих широкий анализ древнегреческой литературы.

В целом же философские и предфилософские идеи

антропологии в охарактеризованной литературе вовлекаются в анализ потому, что в ней охватываются явления истории, культуры и литературы всей духовной жизни античной Греции. А поскольку философские тексты здесь не выступают основным материалом для анализа, они не определяют характер проводимого исследования. Другими словами, характеризуемая литература (перечень работ можно было бы продолжить) в строгом смысле не является историко-философской, даже в том случае, когда проводится анализ учений

Фалеса или Анаксимандра, Пифагора и Гераклита.

Современная зарубежная историко-философская литература

Современная проблемная ситуация в исследованиях философии досократиков проявляется в обостренном интересе именно к этому периоду античной философии. Подчеркивается его значимость в противовес более поздним ее периодам, что выразилось уже в известном призыве «Назад к досократикам» (К. Поппер), во все возрастающем потоке философской

литературы по данной проблеме, Ряд работ среди них имеют отношение к антропологической проблематике досократиков. И все же, поскольку различные направления имеют дело фактически с одними и теми же философскими текстами, приходится воссоздавать общую картину исследования досократовской философии.

Одной из особенностей современного исследования философии досократиков является распространение на них тем, которые ранее считались привилегией развитого философского мышления. Среди них

– проблемы логики и онтологии, Известному английскому исследователю этих проблем применительно к Аристотелю Г. Е. Оуэну принадлежит и ряд обобщающих работ по проблеме бытия в ранней западной традиции. Работы американского исследователя Ч. Кана показывают связь онтологической проблематики с проблемами греческого языка и культуры, в особенности, когда ставится вопрос о греческом проекте онтологии. Ряд работ по проблемам бытия в раннезападной философии принадлежит западногерманскому исследователю Уве Хельшеру.

Правда, исследования в этой области могут превратиться в самостоятельное историко-философское рассмотрение проблем историко-логических, когда эксплицируются и анализируются на языке современной символической логики логические аргументы досократиков, начиная с Фалеса. Примером такого рода служит двухтомная работа Джонатана Барнеса «Досократические философы».

В настоящее время в связи с отмеченными обстоятельствами создание обобщающих историко-философских трудов стало весьма

затруднительным. Принадлежащее перу старейшего английского эллиниста У. Гатри шеститомное исследование древнегреческой философии, в котором первые два тома посвящены интересующему нас периоду, обычно расценивают как последнее в этом роде. В какие глубины историко-культурного, религиозного, этнологического и т.п. характера приходится погружаться демонстрируют исследования В. Буркерта. Не случайно исследования философии досократиков нередко представляет собой собрание фрагментов, переводом и комментариями, которых

завершаются авторские задачи. Здесь признанными являются работы Г. Керка и Д. Равена, посвященная досократикам. В проблемном отношении современное обобщающее исследование становится весьма уязвимым для критики. Не случайно О. Гигон, известный исследователь раннегреческой философии, переносит акцент в своих последних работах на основные проблемы античной философии.

Прежние обобщающие работы, построенные на приоритете какого-либо одного из аспектов философии досократиков, подвергается критике.

Все превратилось в проблему: была ли до сократовская философия научной; каково соотношение теологии и раннегреческой философии и т.д. Выделение этих и других проблем и современный их анализ принадлежит маститому американскому исследователю Г. Властосу, среди его работ назовем имеющее прямое отношение к нашей теме «Равенство и справедливость в раннегреческой космологии» (186).

Целый спектр линии духовного развития ранней Греции выявляет Бруно Снелль в работе «Открытие духа» (177). Это и проблема теории в Древней Греции, роль сравнений в

переходе от мифа к логосу. Наиболее интересны в связи с нашей

Особенность этих исследований в вовлечении в анализ огромного филологического материала, в частности, широкий анализ проблем человека на материале поэм Гомера и Гесиода и использование его при обращении к философам досократовского периода, что устраняет лакуну, существующую во многих исследованиях между антропологическими темами предфилософии и их отсутствием в раннегреческих учениях. По ряду вопросов со Снеллем полемизирует Г. Френкель (128). У него такой же

глубокий взгляд на творчество Гомера, хотя он имеет иное понимание проблемы человека у Гомера, проблемы времени; личности у Гомера, проблемы справедливости в раннегреческом мышлении и т.д.

Огромную работу по восстановлению понятийного мира досократовской философии проводит В. Шадевальдт; связанные с проблемой человека, знания, мудрости, добродетели и т.д. Раскрывая мир досократиков В. Шадевальдт уже открыто оспаривает содержательное понимание раннегреческих философов как

досократиков, в отличие от Сократа не ведающих забот о земной человеческой жизни.

Есть ряд работ непосредственно по теме нашего исследования. Из них следует назвать работу греческого исследователя Константинаса Михаэлидеса «Человек и космос в их взаимосоответствии у ранних греческих мыслителей». Подборка материала по рубрикам: «фюсис и псүхе», «космос и дике», «алетея и докса» и др. позволяет выявить антропологическое содержание античной космической символики и раскрыть агональные принципы космообразования. Этот анализ

космообразующей символики отличает данную работу от имевшего места в истории философии и принадлежавшего В. Кранцу исследования проблемы «человек и космос в представлениях» ранней Греции, построенного на анализе античной медицины и географии в сравнении с философскими концепциями космоса.

Одной из последних в области истории досократовской философии является работа польской исследовательницы Янины Гайды, посвященная природному праву и человеческим установлениям в досократовской философии. Данная

монография отличается от исследования на эту же тему, принадлежащего Хайнеманну (138), отчетливо выраженным философским характером проблемы, в то время как Хайнеманн проводит исчерпывающий историко-филологический анализ.

И все же в работах и Михаэлидиса, и Гайды не содержится коренного переосмысления существующей историко-философской традиции в освящении досократиков. В них и родственным им работах не осознается в полной мере та проблемная ситуация, которая заставляет философов различных

направлений поддерживать лозунг «назад к досократикам». В работе Гайды, правда, отмечается односторонность рассмотрения историками философской мысли досократовской философии как философии природы, либо как рациональной теологии. Но наиболее полное обоснование антропологической ценности философии досократиков содержится отнюдь не в трудах узко профессиональных. В. Шадевальд, обосновывающий антропологическую направленность досократовской философии как на

первооткрывателя этого взгляда
ссылается на М. Хайдеггера.

Начинаемая античностью история
западной метафизики есть, по
Хайдеггеру, история великой
трагедии бытия. Истина бытия
принадлежала досократикам, в то
время как вся история западной
метафизики, начиная с Платона, есть
«забвение бытия». Именно
досократики говорили на языке
бытия, им была доступна
безрефлексивная истина бытия в их
«прислушивании» к голосу природы
(«фюсис»). Именно «фюсис-
концепции» досократиков дают
возможность «помнить» о бытии,

обеспечивают присутствие бытия во взаимодействии с вещами. Логика, познание – начало забвения бытия, поскольку они разрывают с этим первоначальным исконно антропологическим содержанием «фюсис». И все же не Хайдеггер является первооткрывателем антропологического одержания философии досократиков, что можно обнаружить, обратившись к классическим антиковедческим концепциям XIX – первой половины XX вв.

Зарубежные антиковедческие концепции XIX – первой половины

XX вв.

Эдуард Целлер

Хотя Эдуардом Целлером начинается традиция рассматривать античную философию в ранний (натурфилософский) ее период как чистую философию природы (как причинное объяснение природы, противостоящее мифологическим спекуляциям и опирающееся на рациональный поиск первооснования мира – «архэ») он же, обстоятельно характеризуя внутренние источники греческой философии, относит к ним также этическую рефлексию, теологию и

антропологию. Однако лишь лирике он отводит позитивную роль в формировании философии, поскольку видит в ней первые шаги обобщающей мысли и причинного объяснения.

Под антропологией же, так же как и под теологией, он имеет в виду орфические спекуляции и не признает за ними никакого значения в формировании рационального познания мира. Да и этические рефлексии, как замечает Целлер, не поднимаются до уровня общего исследования о сущности нравственной деятельности и потому могут не приниматься в расчет при

характеристике происхождения философии.

Труд Целлера – классический по охвату и полноте материала. И эта сторона в первую очередь привлекает современного исследователя: Целлер обозначил и детально проанализировал все объекты, с которыми имеет дело исследователь проблемы происхождения философии. Речь о них идет при рассмотрении внутренних источников греческой философии (возможность восточного влияния на греческую философию Целлер категорически отрицает). В качестве их выделяются: 1) религия;

2) общественная и нравственная жизнь греков; 3) поэзия; 4) древние космологии; 5) этические рефлексии. Конечно, нельзя рассматривать эти источники как равно ценные, да и у самого Целлера они таковыми не являются.

Наиболее важен и в первом и во втором смыслах, вопрос о религии (Целлер имеет в виду, прежде всего, греческий политеизм и пантеизм) как источники философии. Греческую религию Целлер характеризует как естественную религию, религию природы, натуррелигию. Хотя Целлер и не употребляет слово «пантеизм», речь

идет, по сути, об этом явлении: божественное (множество богов) представляется природно определенным, существенно однородным с конечным (s. 56). Важно то, что боги, отождествляемые с природными явлениями, сами выступают как идеалы человеческих свойств и качеств. Боги не подавляют человека, он сохраняет свободное отношение к своим богам. Греческая религия в целом имела эстетически идеальный взгляд на мир и призывала к его художественному изображению (s. 57). Особенности греческой религии сказались на характере греческой

философии, как их религия была натуррелигией, так их самая ранняя философия была натурфилософией.

Но есть и более существенные связи между религией и философией.

Религия постоянно напоминает о том, что все происходящее в мире зависит от определенных, недоступных чувственному восприятию скрытых сил. Боги, управляющие всем, сами подчинены Зевсу и Судьбе. «Так была высказана связь универсума, все явления подчинены одним и тем же причинам» (s. 56). В этом смысле «в самих религиозных представлениях находились зародыши, из которых

позже развивались чистые понятия философии» (s. 56).

И все же в качестве важнейшей отличительной черты греческой религии, Целлер выделяет «свободу, которую она дала развитию философского мышления с самого начала» (s. 55). «Ее (философии) зависимость от религии не была так высока, чтобы сделать невозможным свободное движение науки или только ограничить его» (s. 59). У греков не было привилегированной касты жрецов и как следствие этого священной иерархии и религиозной догматики. Греческая религия не имела теологической

систематизации и возникала на базе свободного соглашения о предмете веры. В собственном смысле слова в Греции не было общепризнанного религиозного учения, но только мифология (с. 60). Без этого свободного отношения к религии у греков развивались бы религиозные спекуляции (как на Востоке), а не философия.

В этом освещении становится понятным, почему развитие зародышей понятийного мышления в религии Целлер не только не считает самостоятельным процессом, но специально оговаривается о роли философии: «В той мере, в какой

страх перед божественной властью и страшной судьбой постепенно превратился в доверие к мудрости и доброте богов, возникает задача для мышления. Следить за путями этой мудрости в законах мира. Хотя при этом превращении философия уже играла существенную роль...» (s. 56).

Целлер признает наличие родственных связей между греческой религией и греческой философией, но это не значит, что философия зарождается внутри религии. Нет, зарождение философии – самостоятельный процесс, подчиняющий себе развитие религиозных представлений. Это

отчетливо проявляется и в том, как Целлер понимает отношение религиозных мистерий (орфических, в частности) к философии. Он полагает, что развитие учения орфиков было параллельным развитию философии. Что же касается влияния орфизма на философию, то гораздо вероятнее допустить обратное. Лишь учение о переселении душ сказалось в отдельных философских учениях. Например, Пифагора и Гераклита. Но в целом же религия (как народные верования, с которыми борется философия, так и мистерии) чужда

философии и не может иметь с ней органических связей.

Многое поясняет вопрос о поэзии с одной стороны, и космологии с другой, как об источниках философии. Поэты и искусство были учителями греческого народа. Поэзия оказывала формирующее воздействие на возникновение философии, подготавливала ее возникновение. «Когда художественное рассмотрение вырабатывает в единичных явлениях всеобщие законы и делает чувственное символом духовного, то от этого только один шаг дальше в том же самом направлении, когда

научное мышление анализирует то, что здесь собрано» (с. 92). Поэзия, стремясь к типизации, видит всеобщее наглядным, наука исследует общие понятия и законы в их отличии от единичных явлений. В поэзии Целлер видит первые шаги обобщающей мысли и причинного объяснения.

Совсем иное взаимоотношение философии с космологической мифологией. В качестве наиболее древней мифологической космологии Целлер рассматривает теологию Гесиода. Мысленное содержание ее весьма незначительно: «то, что выходит за

рамки самых близких наблюдений, основывается не на рефлексии о естественных причинах вещей, а на деятельности фантазии» (s. 99).

Конечно, древние гносеологии (Гесиода, Ферикида, Эпимерида, орфиков) свидетельствуют о развитии греческого мышления, и в частности, о его обращении к природе и человеческой жизни. Но попытки объяснения внешнего мира также как и человеческой жизни не увенчались успехом: вместо обнаружения естественных связей в данном случае имели место фантазии и построения искусственных отношений между

явлениями. Сведение явлений к естественным причинам, «с которых действительно начинается философия» (s. 118), здесь нет. Древние космологии необходимым образом приобретают форму мифологического рассказа. Содержащиеся в них наблюдения были слишком просты, чтобы оказать влияние на философию. Лишь подготовительная работа мышления была проведена: было обращено внимание на космологические вопросы и поставлена задача «объяснить целостность явлений из их последних причин» (s. 136).

Можно сделать некоторые обобщения. Процесс генезиса философии рассматриваются Целлером как развитие научного мышления, ставящего на место фантастических связей и искусственных построений, поиск последних причин и естественных оснований. Источники древнегреческой философии рассматриваются с тех позиций, какое они имели значение для формирующих обобщающего мышления, сводящее единичное ко всеобщему, отыскивающему естественные причины вещей. В поэзии проявляется обобщающее

мышление, его зачатки, а потому ее роль в становлении философии оценивается положительно. В космологиях преобладала фантазия, и поэтому она не могла оказать влияние на философию.

Древнегреческая религия не препятствовала свободному развитию научного мышления и в этом ее положительная роль и ее особенность.

Исследование, проводимое Целлером, подчинено строго определенному пониманию философии. Целлер прослеживает значение термина «философия» и делает вывод, что из его

неоднозначного употребления видно, что сам предмет философии и ее задачи не были достаточно ясными для греческих мыслителей. Античная философия лишь мало-помалу проявлялась как особая форма духовной деятельности. Также как по значению термина, философия может определяться то очень широко (любые знания), то очень узко (учение о причинах), так и по содержанию она колеблется между ограниченной узкой научной областью и широкой областью соединения с различными чужеродными элементами (s. 4). Досократовская философия, в

частности, тесно переплетается с мифологическими взглядами. В последующем ходе развития, греческой мысли все остальные элементы отделились от философии. Причем Целлер специально оговаривается о философии: «...она есть не только та единая точка, в которой сходятся все научные стремления, но она первоначально и есть то целое, которое все охватывает» (s.).

Сам же Целлер исходит из следующего понимания философии: философия, прежде всего — теоретическая форма деятельности, познание как таковое, отличное от

практических и художественных стремлений; само это познание конкретизируется далее как наука, методическое мышление, имеющее своей сознательной целью разумное познание вещей; от других же наук философия отличается тем, что «рассматривает совокупность существующего как целое и единичные явления в их отношении к целому» (s. 6). Этому пониманию отвечает греческая философия уже на первых, натурфилософских этапах. История философского мышления начинается с обращения к внешней природе, затем к человеку и, наконец, к логическим и

метафизическим абстракциям. Особенностью первого натурфилософского этапа начинаемого Фалесом, было непосредственное отношение к объектам внешнего мира и выделение в качестве основного вопроса о причинах естественных явлений (s. 212).

Если сейчас обратиться к вопросу о втором источнике древнегреческой философии – свободе и порядке греческой государственной жизни. Это центральный пункт концепции Целлера, он как бы подпирает понимание им греческой философии и связывает воедино это понимание с

анализом источников греческой философии. Этот источник Целлер приводит вслед за рассмотрением греческой религии, поясняя, что идеальность греческой религии и ее эстетический характер соответствуют свободе и красоте греческой жизни (s. 88). Для греков было характерно, отмечает Целлер, сильное чувство свободы, редкое понимание меры и форм порядка. Особенно он подчеркивает преимущества греческого государственного строя, который позволял сочетать чувство свободы с подчинением обществу, ориентировал каждого на сохранение

своего гражданского положение на
исполнение гражданских
обязанностей и повиновения
законам. «Свобода и строгость
мышления были естественным
следствием свободной и
законоупорядоченной жизни» (s. 91).

Соответственно Целлер обращается к
идеальной общественной жизни
греков и их выдающимся
способностям, когда говорит о
поэзии, выделяя развитие в ней
обобщающего мышления, о
космологии, видя в ней склонность к
размышлению и даже в
историческом экскурсе о понимании
термина «философия», он

подчеркивает особое чувство формы греков, которое не позволяло им останавливаться на анализе единичного (). Итак, законоупорядоченная жизнь древних греков – вот родина обобщающего научного мышления. Именно эта жизнь подготавливала развитие мышления в религии, поэзии, космологии, но философия сама развивается как свободное мышление или развивающееся параллельно с этими процессами или оказавшая на них особое влияние. Так что суть вопроса лишь в том, что это свободное мышление (Целлер имеет в виду, в противоположность Гегелю

не историю философии как систему понятий, а как расположение во времени отдельных философских систем – продукта свободной деятельности отдельных индивидов) направлено на целое. И здесь дело не только в чувстве формы, свойственной грекам, но и в том, что при том бедном знании предметов внешнего мира, которым первоначально обладали греки, они вынуждены были говорить о целом . Итак, философия – это строго научный метод (s. 172), индивидуальный научный интеллект, с самого начала развивающийся как познание целого, отвлечение единых

общих причин, сведение явлений к их последним основаниям.

Обращение к пятому, наиболее интересному для нас источнику — этической рефлексии, теологии и антропологии не вносит коррективов в понимание позиции Целлера.

Целлер анализирует ряд этических рефлексий Гомера, Гесиода, поэтов VII века и приходит к выводу, что у них можно найти лишь отдельные высказывания об этических ценностях. В целом общественная жизнь предстает для восприятия как нечто всеобщее и регулярно повторяющееся. Задача рефлексии над повседневной жизнью состояла в

установлении с помощью рассудка правил и практических советов для отдельных случаев жизни. Целлер обращает внимание на то, что этическая рефлексия исходила из практических потребностей человеческой жизни, а не из научных потребностей, отдельные жизненные правила не были обоснованы исследованием о сущности нравственной деятельности (s. 151). Целлер один из первых прочно связал этическую и антропологическую проблематику с понятийным уровнем развития философии, антропо- и социоморфную терминологию

раннегреческой философии он считает элементом мифологии.

Конечно, Целлер провозглашает мощь и величие научного разума, и пусть у колыбели науки мы не встретим богатых научных обобщений, величие науки в силе ее метода, в ее направленности на фундаментальные вопросы о причинах и последних основаниях всех явлений. И ситуация здесь, в представлениях Целлера такова, что, пользуясь сравнением Ф. Х. Кессиди, наука еще в колыбели подобно Гераклу душит или, по крайней мере, побеждает гидру религии. Откуда вытекают эти взгляды? Целлер

нарисовал идеальную картину греческого народа, обладающего редким, по его мнению, единством, естественного и духовного, высокой нравственностью и богатыми природными способностями. В дальнейшем исследователи (Я. Буркхардт – один из первых) показали, что греки нередко склонялись к безмерности жестокости и переоценки своих достоинств. Рациональное мировосприятие не было единственным, отдельные прослойки тяготели к религиозно-мистическому мировосприятию. Но для Целлера было характерно

неогуманистическое понимание древнего мира, которое разделяли Шиллер, Лессинг и Винкельман. В его основе лежало представление об античности как идеале человечества, как колыбели науки и философии. Особое влияние на формирование этих позиций оказал Винкельман и немецкие просветители, подчеркивающие их достижения и преимущества перед другими народами, выводящие их образ мышления и присущей им свободы. Искусство, наука, просвещение – ипостаси свободного мышления – вот что было в центре их внимания. Эти позиции разделял и Целлер. И к

философии как к совершенному научному мышлению – идеалу просвещения приковано его внимание. Интерес к регулятивной функции философии был бы, в этом случае, выражением симпатии не к просвещению, а к деспотизму.

Джон Бернет

Еще более решительно, чем Целлер, отрывает философию от ее космогонической предыстории английский исследователь Джон Бернет. Греки, по его мнению, решительно отбросили интерес к тому, «что было, когда ничего не

было» и с энтузиазмом, смелостью, почти дерзостью перешли к конструированию рациональных моделей мира. В качестве конститутивного признака античной натурфилософии Бернет указывает на конец постоянной и вечной субстанции вещей, характеризующейся обращением не к понятию «архэ», как полагал Целлер, а к понятию «фюсис».

Поиск субстанции отражал общее стремление греков найти постоянство и неизменность в изменяющихся явлениях не только природной, но, в первую очередь, социальной жизни, что, однако, не

выводит обращение к фюсис за пределы исследования природы. Дело в том, что древние греки, в отличие от восточных народов подвергнувшие, по мнению Бернета, сомнению традиционные нормы жизни, не смогли этого сделать, пока не были отброшены примитивные воззрения на природу.

Соответственно древние философы занимались, в основном, спекуляциями об окружающем мире. Впервые с тех пор как во взаимосвязи существовали воззрения на мир и древние правила жизни, греки начали испытывать потребность, которую пытались

удовлетворить натурфилософия и этика (111, 1).

Однако, признавая наличие у греков древней этики, Бернет не считает, что рациональные конструкции мира были с ней взаимосвязаны, греки, живущие в сфере регулируемой законами общественной жизни, стремились найти постоянство, порядок и законообразность и в природе. Но хотя природа и характеризовалась при этом с помощью социальной терминологии, соответствующего содержания за ней не скрывалось, так же как не имело никакого религиозного содержания и

наделение первосубстанции
эпитетами божественности.

Лейтмотив концепции Бернета –
научное мышление – это мышление
по способу греков. Греки изобрели
науку. Что касается восточной науки,
то она представляет собой набор
эмпирических правил, тесно
связанных с практикой. Лишь греки
возвели познание в самоцель. Бернет
приводит пример из истории
Геродота: беседа...

Познание как самоцель, не связанное
ни с какими практическими
приложениями. Этот тезис
повторялся затем довольно часто.

Для концепции Бернета он имеет решающее значение. Именно отрыв от практических нужд знаменует коренной перелом, произошедший в мышлении, целую интеллектуальную революцию, которую совершили греки. Остов этой революции составляют предпосылки и условия возникновения греческой философии.

Здесь необходимо сделать одно замечание: Бернет в «Истории раннегреческой философии» говорит о «космологическом характере» раннегреческой философии. Термин «космологичность» требует специального объяснения: слишком

неоднозначно он объясняется. Обратим внимание в связи с этим пока лишь на один момент: Бернет говорит о научном характере греческой космологии. Это пункт, в соответствии с которым можно соотнести позицию Бернета, с одной стороны, с позицией Целлера, с другой, — его основного оппонента — Корнфорда. Тем самым научный характер греческой философии подчеркивается как ее конституирующей природой, и в этом смысле ее характеризует смелость, почти *hybris*, в выдвижении гипотез, стремления разобраться в окружающем мире,

острая наблюдательность и даже эксперимент как способ проверки правильности выдвинутой гипотезы.

И от соображений Бернета нельзя просто отмахнуться. Связь греческой философии с современной наукой подчеркивается многими крупными учеными (Шредингер «О Платоне и современной физике»). Другое дело, что связь эта неоднозначна. Дж. Бернет подчеркивает, что современная наука прямо противоположна Аристотелю...

Итак, научный характер греческой космологии (и Фалес – первый из них). Занятия космологической

проблематикой – социальная ломка
первичных представлений о мире,
противопоставление последних
научных теорий, специально
обосновываемых, и благодаря этому
обоснованию приобретающих право
на существование. Данная
философия предстает в связи с этим
как спекуляция о мире вокруг нас, а
сама ранняя философия может быть
обозначена как «философия
природы». Изменчивость внешнего
мира – вот что вызвало удивление и
взволновало впечатлительные умы
древних греков. Противостояние
зимы и лета, дня и ночи,
бодрствования и сна, рождения и

смерти — есть ли здесь хоть какая-либо устойчивость, какое-нибудь постоянство. Греков, живущих в устойчивом мире социальных законов и привычек удручало беззаконие в природе, с этим был связан фундаментальный пессимизм, весьма близкий религиозному, не имеющему определенных заключений.

Ранние космологи не могли довольствоваться взглядами на мир как на вечную борьбу между противоположностями. Они чувствовали, что противоположности должны иметь общую основу, в которую противоположности

должны возвращаться много раз. Это общая основа – нечто более важное, более постоянное, чем возникающие и появляющиеся противоположности. Само же изменение есть только повторение явлений хотя и в иной форме.

Естественно, по заключению Бернета эти процессы должны были быть описаны в терминах, заимствованных из человеческого общества, уже имевшего у греков устойчивую регламентацию и постоянство. Соответственно ранние космологи рассматривали вторжение одной природной оппозиции в пределы другой как

несправедливость, а восстановление между ними равновесия (баланса). Как достижение и справедливость.

Впрочем, в основе научного поиска находится не социальное, о природная и только природная субстанция – греческое слово. Здесь у Бернета имеются два уточнения: природное и сверхприродное греки не могли так легко различить, как полагал Целлер. Бернет с ним не согласен. Это имеет важные последствия для характеристики фюсис греческими космологами. И второе применение термина ... для ранних этапов греческой философии было бы нехарактерной

модернизацией. Этот термин аристотелевский и не выражает существа дела. Термин (...) характеризует вечную устойчивую основу. Соответственно греки, по мнению Бернета, обращаются от вопроса о возникновении мира (? вопросов) к вопросу о его устройстве, его существовании.

Не согласен Бернет с Аристотелем и по другому пункту – что ранние философы не задумывались об источнике движения. Движение они посчитали естественным и беспорядочным. Это более надежно, чем движение атрибут субстанции. Субстанциально само движение,

живая движущаяся субстанция. В объяснении нуждается характер этой субстанции, устойчивость, а не изменчивость. Впрочем, Бернет, весьма определенен, когда говорит об архаичности воззрения греков на субстанцию. Слово *arche*, используемое для обозначения первичной субстанции, не должно вводить, по мнению Бернета, здесь нет и признаков религиозного чувства. В данном случае речь идет об использовании эпитета «божественный» для обозначения первичной субстанции. Уже у Гомера божественное употреблялось не для

обозначения объекта богослужения, а как эпитет нерелигиозных объектов.

Итак, *physis* – это прообраз научных законов, постоянное неизменное, вечное. Греки ищут устойчивое, вечное, неизменное. То, что эта субстанция обозначается, как божественная, осуществленная, в социоморфных терминах, не меняет существа дела. Многое поясняется из этого обращения к вопросу об источниках древнегреческой философии и связанному с ним вопросу о непосредственных причинах ее возникновения.

Причина возникновения философии имманентно содержится в приведенной характеристике греческой космологии.

Нетрадиционная точка зрения на мир попросту отвечает тем потребностям, которые начали чувствовать греки. Философы природы удовлетворяют эту потребность. Объяснение заключается в том, что вообще отсутствует какое-либо объяснение (подчеркнем – по этому пункту). Данное обстоятельство уже было отмечено исследователями. Дж. Томсон пишет: греки обладали счастливым даром

наблюдательности. Властос рассматривая вопрос о древнегреческой теологией также заключает, что о такого ряда вопроса Бернет попросту не задумывается. На наш взгляд, Бернет в какой-то мере разделяет классическую точку зрения буржуазной науки на античность. Он также исходит из представления о счастливой, гармонической (законной) жизни греков, которая и вынуждала их не удовлетворяться природным хаосом и беззаконностью, служила отправной точкой к поиску оснований устойчивости и порядка в мире. Ну а остальное – это

счастливые особенности греческого духа – наблюдательность, любопытство, любознательность и т.д.

Говоря об источниках, здесь Бернет во главу угла помещает уже известные нам соображения о свободном развитии греческого мышления, не сдерживаемого религиозными запретами, поскольку у греков не было высшей духовной касты. Это обстоятельство становится решающим при рассмотрении вопроса о восточных источниках греческой философии и, прежде всего, об отношении египетской математики и

вавилонской астрономии к греческой философии. Общий вывод таков, в изучении конкретных фактов восточные народы были богаче греков, но только греки могли использовать их для некоторой научной цели, никогда восточные народы не предполагали ревизию традиционных взглядов на мир. И даже следуя приведенной характеристике научного поиска древних греков, в центре которого находится основа вещей – *physis*, это равносильно – законы природы космический универсум.

Однако, при этом Бернет указывает и некоторые исторические корни

греческой философии. Он обращается к Гомеру и уже у него замечает движение к свободной науке. Традиционная точка зрения в эпосе распадается. Боги очеловечиваются, следы примитивных верований исчезают, да и в целом, в обществе, которое описывает Гомер, традиционные взгляды на мир дискредитированы, хотя отдельные образы сохраняются. Мир же Гесиода — это уже иной мир. Рассказ о богах — это не только нечто иррациональное, но и рациональное (имеющее свой рациональный объект — как нечто существующее — природные явления). Гесиод

заставляет самих Муз различать истину и ложь. Сам Гесиод претендует на знание правды о богах (конечно, он исходит из представлений об очеловеченных богах). Приведенные замечания лишь конкретизируют вопрос об отказе от традиционных взглядов на мир, а не о формировании по содержанию (и в этом смысле об источниках) ранней философии.

Взгляды Бернета развиваются целым рядом современных исследователей. без труда их можно узнать в ярком описании греческой философии, содержащимся в книге Сатсоса.

Френсис Корнфорд

В отличие от Бернета, откачнувшегося от социоморфической терминологии античной натурфилософии, Фрэнсис Корнфорд возводит факт ее распространенного использования в серьезную проблему: «Как возникло убеждение, что природа моральна, т.е. что ее порядок может быть нарушен проступками людей» (117). По мнению Корнфорда, характер и источник порядка, в пределах которого заключена жизнь природы, как содержание концепции порядка природы, наряду с понятиями бога и

души, философия наследует у религии. Концепция регулятивного порядка в природе проявляется в натурфилософии как обоснование судьбы, справедливости или закона, идею которых Корнфорд возводит к религиозным представлениям о делении областей мироздания между богами, о связанной с этим справедливостью и, в конечном счете, к коллективным представлениям, отражающим структуру племени.

Согласно Корнфорду, индивидуальный интеллект не мог внести в философию собственного содержания. Отбрасывая тонкий

налет олимпийской мифологии, он только основательнее погружается в глубины религиозного сознания. Наблюдения над внешним миром не могли, это наивно доказывал Бернет, привести к рождению философии. Почему эти наблюдения не начались с самонаблюдений, что, по мнению Корнфорда, было бы естественней и проще. В то же время уже у первого, религиозного по его мнению, поэта Греции Гесиода проявляется убеждение в том, что существует симпатическая связь между человеческим поведением и жизнью природы. Что касается первых философов милетской школы, то

Корнфорд пишет следующее:
«Главным объектом изучения для всех них были не человек и не человеческое общество, а природа (фюсис)» (117).

Вильгельм Нестле

Итак, если философия есть рациональная конструкция мироздания, построенная на основании наблюдений над окружающим миром (Бернет), то она не включает в себя размышления о человеке. Если же в философии встречается идея человека, то она представляет собой нечто

производное от комплекса представлений религиозного содержания (Корнфорд). В определенной мере преодолевает обнаруживающуюся антиномию Вильгельм Нестле. Он не противопоставляет, как это было у Бернета и Корнфорда миф и логос, а пытается их соединить, трактуя их как в равной мере суверенные элементы человеческого мышления. Миф, как и логос, который зародился в нем, это два полюса, внутри которых развивается человеческое мышление. Соответственно, элементы рационализма, эти «предвестники логоса» в мифе,

Нестле обнаруживает в эпическом сознании, и хотя на ступени предфилософии логос служит мифу, рождение философии было размеживанием их как самостоятельных течений и постановкой мифа на службу логосу. Ионийская философия представляет собой уже рациональное понимание мира, природы и человеческой жизни.

В то же время, поскольку Нестле рассматривает философию наряду с развитием лирики, драмы, правового и этического сознания, он не обходит вопрос о замене религиозно-мифологического мировоззрения

рациональным и толкует ее как «религиозный кризис VI в. до н.э.». Нестле подробно и занимательно характеризует греческую колонизацию, политическую борьбу, приведшую к победе демократии над аристократией и образованию полиса, морскую торговлю и денежное хозяйство, возведение денег в мерило человеческой ценности и борьбу политических группировок.

Так в нарисованной Нестле картине появляется человек: социальные условия полиса становятся почвой, на которой произрастают сильные личности, доказывающие свое

духовное превосходство. Агон, протекающий ранее в сфере физических состязаний, переносится в область духовную. Однако это усиление чувства жизни, расковывание личности и в то же время остающаяся потребность в нравственной узде оставляет неудовлетворенность в традиционной олимпийской религии. Нестле делает вывод, что на смену ей должны были придти новые формы религиозного долженствования – Дионисийские и Элевсианские мистерии. Наряду с этим, обращение к разуму, знанию

и мудрости привело к рациональное мышлению о мире, т.е. философии.

Но человек не входит в предмет рождающейся философии, предметом ее по-прежнему остается природа («фюсис»), хотя «физика включала в себя не только эмпирическое исследование, но и метафизическую спекуляцию» (163, 82). «Спекулятивность» греческой физики (натурфилософии) может быть объяснена тем обстоятельством, что теология остается ее обязательной внутренней частью (87).

Йоль

Особый интерес представляет для нас концепция немецкого исследователя Йоля. Его работа «Происхождение натурфилософии из духа мистики» чрезвычайно насыщена антропологическими размышлениями. Выведение натурфилософии из наблюдений над природой расценивается Йолем как самое простое, но в своей простоте и самое несостоятельное решение проблемы: многие народы созерцали природу, но не имели натурфилософии (146, 4 – 5). Не признает Йоль и специфики

античной религии как натурологии, что могло бы объяснить происхождение греческой натурфилософии. Греческую религию, по его мнению, с большими основаниями, чем какую-либо иную можно назвать антиспекулятивной. Но обосновывая генетический союз мистики и натурфилософии, Йоль специально оговаривается, что речь идет не просто о мистике, или религии, а о духе мистики.

Эта оговорка имеет принципиальное значение для последующего исследования, которое носит конструктивно-логический характер и как бы развертывает исходные

положения, привлекая для их обоснования историко-философский материал. Натурфилософия, согласно Йолю, – результат мистики, продукт мистического чувства, и выделяя несколько всемирно-исторических периодов в натурфилософии он специальное внимание уделяет натурфилософии досократиков, указывая на «основной мистический тон, или обертон этой эпохи». Духовный подъем, ведущий мистика к натурфилософии – это погружение мистической души в глубины собственного «я», в котором она открывает всеобщее. Чем глубже это погружение, тем больше

субъективное чувство исчезает в объекте, тем более душа касается границ натурализма, поскольку в боге как всеобщем объекте человеческой души и одновременно все общем объекте природы дан искомый мостик между субъектом и объектом. Чем больше бог заполняет душу мистика, тем более тот приближается к природе, переживая в ней ставшее внутренним и всезаполняющим чувство бога, и забывая самую свою душу и сливаясь с природой.

Анализ Йоля удерживается в плоскости духовного процесса, духовного подъема создателя

натурфилософии. Бог у него не выступает творцом мироздания, поскольку мир, природу субъект создает в пространстве своих представлений. Человек оказывается включенным в анализ процесса миропостроения, и поскольку он не только растворяется в боге, но и (одновременно) растворяет бога в природе, человек укореняется в мире как микрочастица макрокосмоса, духовной субстанцией которого выступает бог как природный абсолют. То есть речь идет о натурфилософских конструкциях, происхождение которых объясняется расцветом субъективного чувства и

сопутствующей ему, а вернее
выступающей его второй стороной
мистической религиозностью.

При этом фундаментирующим
основанием выступаем триада душа
– бог – природа. В этой триаде живет
дух мистики, и остановиться на
какой-то одной его ступени, значило
бы убить его, поэтому специально и
подробно Йоль объясняет, что
природа в раннегреческой
натурфилософии не только
гилозоистична (это не гилозоизм
лишь, хотя без жизни нет души и
природы, но это и не пантеизм, хотя
божественный абсолют заполняет
собой все). Но именно поэтому

досократовская философия – это не только пантеизм, а панэнтеизм, сохранение единства бога в природе и единение природы богом.

Йоль дает и ряд непосредственных: антропологических характеристик досократовской натурфилософии. Прежде всего он подчеркивает необычайно развитое чувство самосознания, собственного достоинства досократиков и совершенно личностный тон их философствования (мистико-лирический я-стиль). Но в их натурфилософии он видит и гораздо большее – оценку души и жизни. И самое главное, – это «возвышение

человека до мирового символа, до ключа мироздания» (14, 53). Как проявление чувства самосознания, так и возвышение досократовской натурфилософии всего духовного и живого и возведение человека в символ мироздания (что Йоль пытается подкрепить, в частности, текстуальным анализом важного в этом отношении фрагмента Анаксимена В2) расцениваются им как мистическое очеловечивание и одухотворение природы.

По своему характеру это очеловечивание – явление сугубо лирическое. Йоль до предела сближает натурфилософию с

лирикой: и в том, и в другом случае пробуждается индивидуальность, которая не чуждается выражения чувств. Все ранние философы – лирики, но, заметим, какое отличие позиции Йоля от взглядов Корнфорда, ставящего вопрос о философе как наследнике поэта-пророка (шамана). Натурфилософ в концепции Йоля отказывается от своего «я» и не растворяет его в космической непроницаемости, делая его субъектом небесного путешествия и гласом небесным сил. Субъект и его внутренний мир – не средство, а цель натурфилософии, в которой мистико-лирическое чувство

необходимым образом
объективируется. Возникающее в
слиянии души с жизнью
диссонантное чувство становится
критическим представлением,
«сетующая лирика есть становящаяся
философия» (146, 32 – 33).

В то же время антропологическое
содержание личности Йоль
произвольно сужает, искусственно
сводя его к субъективной
религиозности: всеобщность
природы открывается человеку в
боге, превращающем это открытие в
празднество жизни. Уже у Фалена
Йоль усматривает поиск
религиозного абсолюта и начало

сознательной натур-мистики.

Ионийцы, по его мнению, искали не мировое вещество, а мировую силу, в которой они видели мировую душу и божество. В приведенных характеристиках Йоль ищет проявлений панэнтеизма древней натурфилософии, пытаясь доказать присущее ей отождествление бога с мировым принципом и сближая ее до полного отождествления с орфизмом, в котором бог охватывает все, все возникает из бога и бог есть все. Свидетельства мистической религиозности Йоль ищет и в обращении древних философов к идее наития, вдохновения, в

признании за ним решающей роли. Слияние же души с обеими бесконечными силами – с природой и богом проявляется, по его мнению, наиболее отчетливо в эсхатологии, в идее вечного возвращения природы и связанной с ней идее вечной жизни и переселения душ, когда в вечных превращениях души наблюдается не только ее падение до уровня животного, но возвышение до уровня бога, т.е. обожествление и богоподобие человека.

Несколько шире трактует Йоль антропологическое содержание досократовской натурфилософии в «Истории античной философии»

(147) именно в силу исторического рассмотрения материала. В самую темную мистическую эпоху античности заговорили мистический, лирический и тиранический дух. Дух мистики не только предстает в троякой ипостаси, но не теряет единства, обязанного общему прародителю — субъективизму VIII в. до н.э.

«Мистика, лирика и тирания есть религиозное, поэтическое и политическое выражение индивидуализма субъективизма. Все они родились от индивидуализма VII в., но все они выросли в тот всеобщий дух VI в, основными

носителями которого они стали»
(147, 208).

Врастание или возрастание духа в эпоху проснувшегося рационализма не только не противоречило ему, но выступало его подлинным основанием. Да, настаивает Йоль, в мистике, лирике и тирании во времена мании (безумия), в восточные, неэллинские часы Эллады начал говорить логос (разум). Мистический дух проясняется в логосе, лирический в мере и тиранический – в законе. Причина состоит во «врожденном индивидуализме греков», который сталкиваясь с восточным

универсализмом, приводит к мистике. Но не только к мистике.

Именно в эту самую темную свою эпоху Эллада излучила свет своей философии. «Да, с расцветом мистики, лирики и тирании возникла греческая философия – поистине не родилась ли она в Греции в не греческие часы?» (147, 151). По Йолю, грек должен был на некоторые время оставить свой ясный взгляд, отбросить свою индивидуальную меру и затуманить и вскружить свою голову посредством фракийских мистерий.

В основе мистического чувства находится расширяющееся до всеобщего чувства индивидуальное сознание. С преодолением гомеровского эпоса все становится в большей или меньшей степени индивидуальным: это был переход от традиции и самостоятельности, к собственному переживанию и мышлению. Подлинным триумфом индивидуализма выступает тирания. Но с их расцветом, т.е. погружением в мистику, поглощением логоса, происходит его последующее порождение. Благодаря этому мистика развернулась в интеллектуализирование и поэтому в

философию, но не в религию как на Востоке. А действуя негативно по отношению к эпосу, как контраст, лирика уже действовала интеллектуализированно. Да и власть тирана основывалась не на силе традиции, а на его личности и потому господство эллинской тирании индивидуализировано, демократизировано, рационализировано.

Но Йоль не отождествляет ни мистику, ни лирику, ни тем более тиранию с философией. И мистика, и лирика, и тирания должны были породить всеобщность. Всеобщность именно чувства, возвысить всеобщее

и объективное, но воспринимая его как собственную внутреннюю полноту, полноту мира, жизни и государства в самих себе.

Происходящее в индивидуальном сознании одухотворение, очеловечивание и в этом смысле осознание мира, жизни и государства было введением к философии, которая лишь духовно строже воспринимает одно во многом и многое в одном (147, 209 – 210).

Как же отказ от логоса, погружение в мистику должно было служить его возрождению? Согласно Йолю, это как бы необходимая предварительная ступень, ступень индивидуализации,

развития индивидуального чувства.
Мистика, лирика, тирания
произрастают из духа
прагматического подъема, проясняют
и преодолевают себя,
рационализируясь. Но впадая в логос,
они и умирают. Лишь на пути
подъема индивидуального чувства
Йоль допускает наличие
антропологического содержания: в
теоретических спекуляциях ростки
познания мира есть одновременно и
его фантастическое очеловечивание.
Более того, Йоль допускает, что
мировой процесс основывается здесь
на «диком» и «полюсе» и представляет
собой человеческий

прочувствованный мир. Да и в лирике происходит возвышение не только богов, но и людей до всеобщего значения, и реально получается так, что чем более интеллект становился наследником чувства, тем более он освобождался от антропологического содержания. Интеллектуализация человеческой души завершилась в Афинах, индивидуальная страсть сменяется всеобщим и объективным, лирика склоняется к гностике и дидактике. Страсть была необходима, чтобы дать возможность сформироваться (оформиться) разуму.

Вернер Йегер

Тонкой проницательной критике подверг выводы Йоля Вернер Йегер. Наиболее часто обсуждаемая проблема – как это происходит, что греческая философия начинается с вопроса о природе, а не о человеке. Чтобы объяснить этот весьма знаменательный факт, пытались корректировать историю и выводить воззрения древних натурфилософов из духа религиозной мистики. Но этим проблема не решается, а лишь отодвигается дальше. «Если же мы подойдем к натурфилософии таким образом, что она подготавливалась

мыслительной деятельностью в
этико-политической и религиозной
области в ионической лирике,
начиная с Архилоха и в солоновских
элегиях, то становится ясным, что
этим мы должны лишь сломать
разделяющие барьеры между поэзией
и прозой, чтобы получить полную
картину становящегося
философского мышления, которое
включает в себя также сферу
человеческого. Только
государственное понимание его
природы остается всегда
непосредственно практическим, в то
время как исследование фюсис или
ненесис, проблемы «происхождения»

осуществляется ради самой «теории» (144, 203).

И все же Йегер, автор концепции пандейи – воспитания, (формирования) человека в античном мире как цели ее культуры обосновывающей сущностное значение идеи человека, определяющей ее гуманистический характер, отказываясь от подходов Йеля вместе с этим отказывается и от обоснования антропологического содержания раннегреческой философии: «Теоретически проблема человека была поставлена греками только после того как образовался тип знания,

основанный на исследованиях внешнего мира, прежде всего в медицине и математических воззрениях, которые могли послужить в исследовании внутреннего мира человека» (144, 209).

Правда, Йегер в первом томе «Пайдейи» дает широкую картину духовного развития античного общества и на этом фоне рассматривает открытие идеи космоса, которое он связывает с обращением ионийских философов к эмпирическому знанию о природе и явлениях неба и победой теоретического и каузального

мышления, отбросившего мифы о возникновении мира (144, 213 – 214). В целом же, по Йегеру, первые философы были отстранены от жизни и уже в восприятии греков представлялись мечтателями и чудаками, стремившимися переступить границы, отведенные богами для человека. И все же, если рассматривать великих теоретиков натурфилософии в связи с историей проблемы, то они представляют собой крупное явление времени, основополагающее для нового мышления, прокладывающего путь к формированию сущностных форм греческого человека. Проблема

состоит в том, чтобы «определить тот момент, когда находящийся вдали от битв за формирование подлинной человеческой добродетели возникающий поток этой чистой спекуляции вливается во всеохватывающее движение и через своего персонального носителя начинает становиться человекообразующей силой внутри социального целого» (144, 207).

Видимо, им допускается некое духовное единство, делающее возможным это воссоединение, этот поворот, раскрывающее некие антропологические потенции раннегреческой философии.

Обращение к идее «открытия космоса» проливает свет на этот вопрос. Резюмируя обращение в этой связи к Анаксимандру, Йегер отмечает, что идея космоса, если даже и в не совсем точном для более позднего времени значении, несомненно впервые была дана именно им, посредством представлений о вечной Дике, господствующей в природе. «Поэтому мы по праву можем обозначить картину мира Анаксимандра как духовное открытие космоса. Ведь нигде, кроме глубин человеческого духа нельзя

было сделать это открытие» (144, 219).

Более того, обсуждая содержание фрагмента В1, Йегер приходит к выводу, что понятия справедливости (Дике) и возмездия перенесены на космос из правовой жизни. И хотя Йегер отмечает, что его Дике начало проекции полиса на мироздание; в его оценке превалирует обоснование теодицеи, которую он усматривает в анаксимандровском обосновании мировой справедливости как ответа на религиозную по существу проблему вины и воздаяния. Проблемы каузального объяснения вырастают т.о. из проблем теодицеи.

Но благодаря этому первосмыслу древняя натурфилософия расценивается им не только как физика, но, и как метафизика. В символической наполненности последней появляется человек: «Именно в отношении к формированию человека приобретает мысль о космосе символически наполненное значение древнейшей натурфилософии» (144, 220).

В работе, специально посвященной теологии раннегреческих философов, Йегер пишет: «Моя книга имеет своей темой

определенную сторону раннегреческого мышления, которая была упущена такими исследователями позитивистской школы, как Таннери, Бернет или Гомперц, поскольку они видели в древних мыслителях прежде всего творцов естествознания. Но я не собираюсь также впадать в противоположную крайность и выводить натурфилософию из духа мистики, как это пытались делать противники этого позитивистского направления» (145, 5). Последнее замечание направлено против Июля. При избежании обеих крайностей останется существовать тот факт, что

великие новые мысли древних мыслителей о «природе» и «универсуме» были для них непосредственно связаны с новым пониманием божественного» (145, 6).

Позиция Йегера высвечивает недостатки как гносеогенной, так и мифогенной концепций. Бернет, отвергавший содержание социоантропологической и теологической терминологии попросту отмахивался от проблемы. Йегер, показавший, что античная теология развивается в контексте идей о природе , доказывает, что философия обращена к настоящему,

но интерес к настоящему
(окружающей человека природе)
вызван, по его мнению,
потребностями рационального
обоснования (поскольку
рациональное мышление появляется
уже в гомеровском эпосе)
сформировавшейся первоначально в
мифе религиозной картины мира.
Т.е. исследование природы
инициируется в области религиозной
жизни человека. Другое дело, что
совершенно априорно утверждается,
что обращение к религиозным идеям
имело целью их обоснования, а не
опровержение. В то же время
обнаруживаются и существенные

недостатки позиции Корнфорда, отыскивающего содержание философии в прошлом, в ее мифологической предыстории. Йегер пытается доказать, что рационализация мифа была не побочным продуктом (отказа от олимпийской религии), а прямым результатом сознательного обоснования идеи бога, так что древние натурфилософские концепции представляли собой сплав космогонии, теогонии и теодицеи.

Обращение к античному антиковедению позволяет увидеть современную проблемную ситуацию, с которой была начата

характеристика разработанности проблемы в новом свете. Подведем итоги проведенного анализа. Йегеру не удастся опровергнуть теоретической позиции Йоля, хотя он делает большой шаг в сторону прежних, рационалистических, по преимуществу, трактовок античной натурфилософии, связывая присущий ей рациональный поиск, который и приводит к обоснованию идеала человека, с идеей бога и потребностью ее рационального обоснования. Между тем, как верно заметил Г. Властос, теология, в частности орфиков, не может быть интерпретирована как теоретическое

течение, поскольку она по своей сути оставалась практикой религиозного реформаторства.

Фридрих Ницше, Мартин
Хайдеггер

Сама же позиция Йоля основывалась на взглядах Ф. Ницше, на которого он и ссылается. Пожалуй, Ницше и можно назвать первооткрывателем философии досократиков. Именно он доказывал, что под светлыми аполлоновскими образами античности скрывается хаос стихийных жизненных сил. В античной культуре есть два начала —

аполлоновское и дионисийское, и более глубоким, питающим собой светлые образы греков выступает темное, жизненное, дионисийское начало. В этом контексте Ницше и перенес акцент с Сократа на досократиков, утверждая, что Сократ, этот человек из народа, заманив западную цивилизацию на сухую почву рационализма, расправился с духовным аристо, отомстив за поругание Ферсита.

Представителями интеллектуального аристократизма и были досократики.

Именно Ницше, опираясь на немецкий романтизм XIX в. (его предшественником и учителем в

иррационалистическом
истолковании античности выступил
также Я. Буркхардт) смог по
достоинству оценить
афористический стиль
философствования досократиков и
символическую емкость их
философем и фрагментов. Но
именно Ницше поднял знания
антисциентизма и, как следствие
этого, развенчал классицистский
рационалистический образ
античности как родины европейского
разума и науки, в XX веке с
антисциентистских же позиций,
оценивая античную философию в
целом и, обосновывая возвратное

движение «назад к досократикам», как альтернативу «рационализму и метафизике» выступил М. Хайдеггер.

В антиковедческом плане на Хайдеггера опирается В.

Шадевальдт, не в меньшей мере, чем в свое время на Ницше опирался Йоль. Суть проблемной ситуации заключается в том, что и в первом, и во втором случае и возникает эффект антропологического прочтения досократиков со всеми сопутствующими явлениями: противостояния философа-мыслителя, с одной стороны, и экспертов-антиковедов, с другой; отрицание традиций классического

антиковедения, как будто новое понимание античности выводится на голое место и т.д. Естественно, возникает вопрос, а совместимо ли антропологическое прочтение античной натурфилософии с рационалистической ее интерпретацией, начинаемой, Эд. Целлером, но не преодоленной до конца ни в мифогенной, ни в теологической концепциях, т.е. с признанием конструктивного значения античного разума.

Здесь пора обратиться к Гегелю, фигуре ключевой в обсуждаемых вопросах во многих отношениях. Именно Гегель, хотя с ним

полемизировал уже Эд. Целлер, наиболее полно выразил рационалистическую традицию, парадигму XIX века с его бескомпромиссной верой в силу разума и науки и постоянного продвижения человечества по пути прогресса. Антропологическое же содержание философии досократиков было открыто при преодолении рационалистической парадигмы в понимании античности и, что не менее важно, при преодолении панлогизма Гегеля, с которым было связано положение о поступательном развитии философии. Ницше, как и Хайдеггер,

выступил с позиций
антигегелевских, и
антропологическое понимание
досократовском философии
достигалось ценой тотального отказа
от принципов историзма. Между
тем, гегелевское учение о
поступательном движении духа
позволяет субстантивировать
историческое развитие философии,
рассматривать его в контексте
духовного развития общества,
обязательным элементом которого
оказывается философская рефлексия.

Историческая и историко-
филологическая литература

Из зарубежных работ в этой области нами привлекались исследования Виктора Эренберга, который дает историческую характеристику античному полису и человеку.

Особое значение имеют для нас работы Ж.-П. Вернана, близкого к марксизму французского исследователя, в работах которого содержится глубокое понимание античного типа личности и общественной психологии греков.

Незаменимы в нашей области исследования работы по истории права, принадлежащие Р. Гирцелю и современному историку права Э. Хэйвлону. Мы также широко

опирались на историко-филологические работы, среди которых важнейшие принадлежат Курту фон Фнитцу и С. Е. Ф. фон Эрффе. Специально надо выделить работы в области истории понятий, принадлежащие А. Эрхардту, П. Йелю, И. Кубе, О. Бейкеру и др.

ГЛАВА 2.

ПРЕДФИЛОСОФИЯ ГОМЕРА

Творчество великого древнегреческого поэта Гомера представляет большой интерес и для

историко-философского
рассмотрения. Уже Ф. Корнфорд
особое внимание уделял
космогоническим идеям Гомера
[Cornford F.M. From religion to
philosophy. N.Y., 1957. P. 25–29].
Последующие исследователи
истории античной философии также
прежде всего обращают внимание на
зачатки космогонических
представлений у Гомера [см. Nestle
W. Vom Mythos zum Logos. Stuttgart,
1940. P. 21–43]. Однако за последние
десятилетия в исследовании
мировоззрения Гомера многое
изменилось. Отмечено, что не только
космогонические, но и целый ряд

других идей Гомера получают развитие в античной философии, и прежде всего в ранней. Много интересного в этом плане дает рассмотрение идеи борьбы в раннегреческом мышлении [см. Hershbell J. P. The idea of strife in early Greek thought.— *Personahst.* 1974, N 3, vol. 55. P. 205–215]. На наш взгляд, есть достаточные основания, чтобы поставить вопрос: а не интересовало ли Гомера не столько возникновение мира, сколько его существование, присущий ему порядок, устройство мироздания, жизнь людей в этом мире и т.д.? Для взглядов Гомера характерны модельные

представления, наглядность и образность и даже особая геометричность в видении мира [Schadewaldt W. Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen: Die Voresokratiker und Voraussetzungen. Frankfurt a.M. , 1978. S. 426–450]. При анализе модельных представлений Гомера обнаруживается, что он впервые открыл для рационального видения много вещей и явлений, которые в последующем стали неизменными объектами европейской философии. Находился ли среди них человек? Позволяло ли Гомеру модельное, рациональное видение мира в

противоположность
мифологическому впервые
осмыслить множество вопросов,
связанных с существованием и
бытием человека, или же обращение
его к человеку не выходило за рамки
мифологической традиции? Эти
вопросы принадлежат к числу
наиболее сложных и спорных.
Практически они упираются в
разрешение текстологических
проблем гомеровской психологии.
Однако этим их рассмотрение не
завершается, поскольку приходится
говорить об отношении гомеровского
человека (независимо от позиции,
занимаемой исследователем по

вопросам гомеровской психологии, т. е. от того, считает ли он гомеровского грека личностью или нет) к богам и в целом к природе. Если исходить из признаваемого большинством исследователей модельного характера миропредставлений Гомера, то можно определить основное направление дальнейшего поиска (В дальнейшем делаются ссылки на «Илиаду» в переводе Н.И. Гнедича и «Одиссею» и переводе В. А. Жуковского [Гомер. Илиада. / Пер. Н.И.Гнедича. М., 1960, Гомер. Одиссея. / Пер. В.А.Жуковского. М., 1959]).

Антропологические представления Гомера могут быть реконструируемы как часть его общих представлений о мироздании, компонентами которого являлись окружающая человека природа (как метеорологические, так и космологические явления), весь животный мир, сам человек и человеческие сообщества (племена и государства) и, наконец, божества и полубоги, павшие герои и просто мертвые. Можно сказать, что в гомеровском мире ничего не возникает и ничего не уничтожается. В нем заложены начала и концы событий. Поэтому осветить антропологические представления

Гомера, на наш взгляд, значило бы рассмотреть то, как Гомер представляет себе переплетение этих событий, которое происходит в космическом универсуме.

Следовательно, их рассмотрение характеризует не только антропологическую проблематику у Гомера, но и дает нам достаточно полное знание о Гомере как о предфилософе.

Космос Гомера

Поэмы Гомера дают достаточно полное представление о мироздании, хотя термин «космос» при этом не

употребляется. Он встречается в поэмах Гомера лишь для обозначения «порядка» – воинского и государственного. И в первом, и во втором случае речь идет о наглядности, в которой внешнее впечатление соответствовало внутренней соразмерности и упорядоченности наблюдаемого объекта. Кроме того, этот термин означал и «убранство», «украшение» (Ил., IV, 145; XIV, 187). Последнее словоупотребление приобрело самодовлеющее значение уже за пределами античного миропонимания – начиная с раннехристианских (византийских)

концепций [Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента. От античности до 17 в. М., 1976. С. 266]. Древним же грекам неведома была идея о творце и устройтеле космоса. «У Гомера была языческая влюбленность в земного и материального человека, в его тело и материю, в физического героя, физически защищавшего свой народ и физически побеждавшего стихийные силы природы» [Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960. С. 51–52]. Мир, в котором живет человек,— это его мир; чем сильнее и глубже впечатление от мира (любование им),

тем глубже и основательнее герой,
тем значительнее его деяния.

Эстетически-созерцательное
(модельное) отношение к
действительности проявляется у
гомеровского человека по
отношению к мирозданию, ко всем
явлениям природы, которые входят в
его состав. Наблюдаемые явления
самозначащи, они обладают
внутренней мерой, и никакие
жестокости и несправедливости не
способны поколебать это величавое
здание мира. Особенности такого
рода характеризуют эпический стиль
Гомера, в достаточной мере
исследованный в нашей литературе.

Казалось бы, и миропредставление Гомера должно рассматриваться как часть его эпического видения действительности. Однако существует устойчивая традиция рассматривать представления Гомера о мироздании (космосе) как ростки рационализма, разрушающего привычные (мифологические) взгляды на мир [Burnet J. Early Greek Philosophy. L., 1920. P. 4–5]. И все же рационализм Гомера этим не исчерпывается, а его представления о мире содержат много мифологического.

Конечно, если полностью абстрагироваться от

мифологического контекста, в который вкраплены отдельные космологические положения, и не учитывать, с какой целью и при каких обстоятельствах высказывалось то или иное космологическое положение, удалось бы легко и просто реконструировать объективную картину мира, содержащуюся в гомеровском эпосе. Достаточно было бы свести воедино отдельные космологические положения и придать им недостающую целостность. Однако ни герои Гомера, ни боги – активные участники происходящих событий,

ни сам Гомер нигде прямо не высказываются об устройстве мира.

Отдельные замечания богов и людей о космических явлениях (к ним в гомеровском эпосе относились, например, земля и небо, река Океан) и особенно содержащиеся в самом эпическом повествовании сведения о них позволяют не просто реконструировать объективную картину мира, а охарактеризовать мировосприятие гомеровского человека, неразрывно связанное с его деяниями, его ценностной ориентацией и т. д. Космос Гомера — это прежде всего сфера действия богов и людей. Основные элементы

космоса очерчивают границы, внутри которых протекают эти действия. Океан питает все реки и моря на земле. Вблизи его берегов живут загадочные племена эфиопов, киммерийцев, пигмеев. Именно в стране эфиопов любят бывать боги. Но на берегах Океана находится и важнейшая область загробной жизни: остров блаженных Элисий. Океан – также живой бог, начало всех богов вместе с морской богиней Тефией (Ил., XIV, 201). Его функции двойки. Во-первых, Океан очерчивает сферу жизни богов и людей, делая ее геометрически наглядной. В этом смысле все космологические явления

находятся не только между небом и землей, но именно в пределах, очерченных Океаном,— мировым потоком. В него заходят солнце, заря, звезды, за исключением Медведицы. Во-вторых, Океан — отец богов-олимпийцев, о котором Гера говорит Зевсу:

Я отхожу, о супруг мой, к пределам
земли даровитой,

Видеть бессмертных отца Океана и
мать Тефию.

(Ил., XIV, 301–302)

Отметим, что Океан, хотя и охватывает землю и тем самым очерчивает пределы, в которых происходят события, прямого участия в них не принимает.

Непосредственно к земле примыкает область природных (метеорологических) явлений – дожди, облака, туманы, ветры, град и т. п. Эти столь важные в повседневной жизни явления зачастую не обожествлены и рассматриваются как естественные: воздух превращается в облака и туман и т. д. (Ил., V, 749–752). Иногда они представлены в образе второстепенных божеств. Часто они

рассматриваются подчиненными воле богов-олимпийцев или же являются их атрибутами, как, например, «Зевсовы тучи» (Ил., II. 146), молния, которая, как наиболее грозное природное явление, постоянно связывается с именем Зевса (Ил., XIV, 417).

Область метеорологических явлений, как и весь наземный мир, подчинена Зевсу. Есть еще две важнейшие области мира: подземный мир, подвластный Аиду, и море, обычно характеризуемое как «многошумное», «бесплодное» — царство могучего Посейдона. Эти две сферы примыкают к земле, на

которой и происходят основные события. Соответственно высшая власть принадлежит «громовержцу», хотя Посейдон и склонен рассматривать собственную власть как «равную долю» с Зевсом (Ил., XV, 187–193). Посейдон, оспаривая верховную власть Зевса, не оспаривает при этом центральное положение земли по отношению к другим областям – «уделам». Земля связывает воедино все области мироздания и все явления в них. На ней текут все реки и ручьи, питаемые Океаном. Море по отношению к земле оценивается как бесплодное, хотя в строгом смысле этого слова

оно не бесплодное, а «рыбообильное». Из Океана поднимаются «розоперстая Эос» и Солнце (Гелиос), чтобы сиять для бессмертных и смертных. Земля также – место обитания ветров. Они пируют на отдаленном острове, но прилетают по повелению богов. Под землей находится царство Аида.

Земля «прикрывает» собой жилища мертвых. Когда закипает сражение ахейцев с троянцами и начинает колебаться сама земля, Аид вскакивает со своего престола; он боится, чтобы не разверзлась земля и не обнажила его жилищ, «затхлых», «ужасных». За пределами земли

находятся и «острова блаженных». В отношении к земле описывается «эфирная область» богов. На земле есть ветры, дожди, холода. У богов в светлой обители эфира нет ни дождей, ни холода, ни ветра. На земле богам приносят жертвы, здесь расположены их храмы и алтари, с земли им возносятся повсеместные обращения «людей земнородных».

Основные события человеческой жизни (в которых нередко принимают участие и боги) развиваются на земле. Обычные эпитеты земли— «тучная», «плодородная», «кормилица стад». Гомеровский человек прекрасно

знает особенности родной земли. Она способна и сама, без обработки ее руками человека, производить урожай. Однако это случается редко — только лишь на островах киклопов, живущих под защитой богов. Им-то и дает земля «без паханья и сева» все, что необходимо для жизни: «рожь и пшено, и ячмень, и роскошных кистей винограда полные лозы...» (Од., IX, 108—111). И все же, поскольку там «земли не касаются плуги», ни в какое время не сеют, не пахут, не пасутся стада — остров тот «дикий» (необработанный). И Одиссей, рассказывающий о чудесном острове, повествует о том,

как мог бы человеческий труд превратить тот остров в цветущий. Одиссей любит остров, его лугами и рощами, он замечает покрытые лесом горы и диких животных, но все-таки земля — место человеческих трудов и вдохновения. Сказочный мотив «самородящей» земли подчинен трезвому взгляду на мир человека, утверждающего посредством земледельческого труда свой личностный статус: способность «в борозды поле изрезать» говорит о личных добродетелях героя.

Наконец, земля — место «подвигов ратных», на ней не прекращаются

сражения и войны. Сталкиваются сражающиеся, и все заволакивается тучами пыли. Поверженные падают на землю, царапая ее ногтями и впиваясь в нее зубами, земля обогрывается кровью. Здесь же на земле, где недавно происходили сражения, в честь павших героев устраиваются погребальные игры. Земля – последнее пристанище человека. После погребальных обрядов воздвигается «холм погребальный», а душа, жалуясь и плача, отлетает в Аид. Земля как надел («клер») выступает достоянием героя при жизни,

характеризуя его положение в обществе.

Итак, космологии в чистом виде наряду, например, с космогонией у Гомера нет. Даже теогонические спекуляции присутствуют в поэмах лишь в некоторых частностях.

Восстановим контекст, в котором Гомер сообщает основные сведения космологического характера. Эти сведения Гомер вкладывает в уста Зевса, обращающегося к остальным богам-олимпийцам с весьма примечательной речью:

Кто ж из бессмертных мятежно
захочет, и я то узнаю,

С неба сойти, пособлять илионянам
или данаям,

Тот, пораженный позорно, страдать
на Олимп возвратится!

Или восхичу его и низвергну я в
сумрачный Тартар,

В пропасть далекую, где под землей
глубочайшая бездна:

Где и медяный помост и ворота
железные, Тартар,

Столько далекий от ада, как светлое
небо от дола!

Там он почувствует, сколько могучее
всех я бессмертных!

(Ил., VIII, Ю–17)

Для нас важен в данном случае
не столько сам текст, содержащий
описание Вселенной, сколько
контекст, в котором дано это
описание: борьба, насилие грозного
и могучего бога Зевса над другими
богами. Зевс своеволен и груб, он
действует под влиянием чувств,
прежде всего гнева. Пытаясь

реализовать собственный замысел, он нисколько не обращает внимания на других богов. Другие сведения, в основном теогонического характера (хотя в них содержатся и космогонические представления), также сообщаются в подобном контексте: при оспаривании Посейдоном верховной власти Зевса, при обольщении Герой опять-таки Зевса. Этот контекст, на наш взгляд, не случаен. Уж слишком наглядно предстает здесь Зевс злобным и страшным богом, борющимся за верховную власть подобно восточным богам, подвигам которых были посвящены космогонические

гимны, содержащие сведения о сотворении победившим божеством мироздания и создании человека. В «Энума Элиш», в частности, повествуется о борьбе «молодых богов» с Тиамат (прародительницей богов), которая задумала их уничтожить. Бог Мардук берется за трудную задачу сражения с Тиамат «при условии, что в награду он получит право определять судьбы всего сущего на небесах и земле». После победы над Тиамат, из тела которой Мардук создал мир, следуют его другие действия, уже в качестве «верховного бога», вооруженного молнией. «Затем он устроил на небе

резиденции для главных богов, разделил год на двенадцать месяцев, создал бога луны и другие небесные светила, а на земле создал животных и растения. По совету Эа он убил Кингу, на его крови замесил глину и создал человека» [цит. по: Клима Йозеф. Общество и культура Древнего Двуречья. Прага, 1967. С. 226].

Космологические сведения, сообщаемые Гомером, восходят, скорее всего, к такого же рода восточному прототипу. Мир при этом действительно предстает как гигантское целое, статическое, чуждое человеку. Но, во-первых,

такое описание уже далеко от восточных версий: нет, например, идеи сотворенности мира. Во-вторых, в реконструкции космоса Гомера эти описания не играют решающей роли. Хотя сам термин «космос» у Гомера не встречается, в воззрениях гомеровского человека на окружающий мир имеется целый ряд особенностей, которые позволяют отнести их к началу развивающихся космологических представлений с их отчетливой наглядностью, стремлением представить мир в его соразмерности и упорядоченности. В центре мироздания находятся не боги, а земля. Она не

персонифицирована и не принимает участия в происходящих событиях. Объект гомеровской космологии – это тот повседневный мир, в котором живет и трудится человек. В этом мире все соотнесено, все упорядочено и устроено. Реки и ручьи, небо и солнце – все это служит жизни. Природное окружение человека (земля, реки, море, небо, солнце), его жизнь и смерть (Аид и «острова блаженных»), светлый заоблачный мир богов, все жизненные функции человека описываются наглядно и образно, как, например, способ изготовления вооружения или

деревянного плота. Эта наглядность в изображении показывает мир обжитым и освоенным человеком.

Космическая модельность не самоцель или результат продуктивных и систематических наблюдений. Космос, строящийся вокруг земли, – это мир повседневной действительности. Но это не просто «дом человека». Человеческая жизнь протекает как обмен деятельностью с окружающим миром. Земля для гомеровского человека – «природная лаборатория» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 46, ч. 1. С. 461]. Космос включает в себя сон и труд, отдых и борьбу,

любовь и вражду. Так что в строгом смысле слова космос Гомера не содержит ответа на проблемы космологии в форме самостоятельных умозрительных вопросов, а представляет собой описание мира, в котором живет человек. «Модель мира» ни в коем случае не редуцируется, не упрощается и не приводится за счет этого в соответствие с человеком. Наоборот, в утверждении понятности, доступности, наглядности мира увековечивается и торжествует человек.

Функциональное назначение частей космоса у Гомера служит

целостности жизненного цикла человека от его рождения до смерти. Следует также учесть то обстоятельство, что космос Гомера не просто ориентирован на обеспечение человеческой жизнедеятельности, которая протекает в единстве человека и природы. Природа у Гомера не выделена в самостоятельный объект. Нет в текстах Гомера и специального термина «фюсис», но все природные явления объединены в единую устойчивую связь. Заметим также, что человек находится в центре этих связей. Природа – это все то, что окружает человека, включая и

общественные явления. Войско, город, собрание и т. д.— все они входят в единую систему жизни «по природе». Человек — часть природы. Он недолговечен. Природа же вечна. Человек вступает в борьбу с животными, с грозными явлениями природы и побеждает. Но вообще явления природы — потопаы, обвалы, пожары — бедствия для человека, они им не управляемы. Грозные явления природы подвластны лишь божеству: Зевс посылает гром и молнии как грозные знамения и наказания. Боги также обычно по своему усмотрению распоряжаются ветрами: нимфа Калипсо посылает Одиссею

попутный ветер, Эолу же боги вообще даровали власть над всеми ветрами.

Человек знает, как пользоваться дарами природы, хотя он над ней и не властен. Например, на копье Ахиллу срублен целый ясень, хитроумный Одиссей сумел использовать маслину для устройства супружеского ложа, а на острове у Калипсо он срубает нужные ему для плота деревья. Но такое прагматическое отношение к природе не выступает на первый план и не является определяющим: в каждой местности обитают боги, которых следует почитать и

приносить им жертвы. Человек не может ничего изменить в природе без разрешения богов. Даже стена, построенная ахейцами для защиты лагеря, не вызывает одобрения богов. Правда, здесь еще имеет значение и зависть богов, в частности Посейдона, который боялся, что тем самым будет преуменьшена слава, достигнутая им и Аполлоном при сооружении стены вокруг Трои.

В целом же явления природы не только живые и одушевленные, но и наделены человеческими качествами (младая Эос встает с ложа, которое она делит с «Тифоном прекрасным», Гелиос запрягает в свою колесницу

коней). Порядок, присущий природе, принадлежит сообществу богов, которые не могут изменить этого порядка сами и не позволяют сделать этого людям. Зевс осуществляет верховную власть. Боги распределили между собой сферы обитания (уделы), и природа представляет собой раз и навсегда установленный порядок.

В сферу прямого сопоставления человека и природы вводят сравнения Гомера. В сравнении берется один эпизод, и чем он значительнее, чем больше хочет автор подчеркнуть его значение для дальнейшего повествования, тем оно

обширнее. На мгновение повествование прекращается, и эпизод битвы или странствий помещается совершенно в иной контекст: с поля битвы мы переносимся в лес, в загон для скота, на ток и т. д. В некоторой степени односторонним является предположение, что Гомер хочет описать военные сражения при помощи мирных картин [Гачев В.Д. Содержательность художественных форм. Эпос, лирика, театр. М., 1968. С. 119–121]. Вряд ли можно назвать мирными картинами нападение льва на стадо и борьбу с ним пастуха и собак. Да и сам мирный быт у

Гомера легко и просто превращается в военный. Приводимые им сравнения не отдают предпочтения мирному быту перед военным или же наоборот. Главное в эпосе – реакции человека на явления природы, то, что в природе человек начинает видеть себя как в зеркале, т. е. начинает узнавать самого себя, познавать свой внутренний мир. И чем шире сравнение военного быта с мирным, дающим более развернутую картину природы, тем глубже проникновение в психологию героя, тем полнее представление о его подвигах.

Человек осознает себя и объективирует человеческие

качества – храбрость, силу (лев, орел, волк), беспомощность (лань). «И все же гомеровские сравнения с животными больше, чем просто способ усилить впечатление, больше, чем попытка сделать событие более ярким, подчеркивая внешнее сходство... Когда у Гомера говорится, кто-то двинулся на врага „как лев», мы должны правильно понимать эти слова. Воин и лев приводятся в действие одной и той же силой, в большинстве случаев эта сила – не что иное, как *menos*, порыв. В эпические времена лев, бросающийся на стадо, считался животным, имеющим наибольший

menos, поэтому человек, ведущий себя „как лев», проявляет родство с животным. Животные гомеровских сравнений – не только символы, но единичные воплощения вселенской, жизненной силы» [Snell В. Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1955. S. 270]. Здесь, конечно, допускается крайняя степень сближения человека с природой, но как только это сближение и даже отождествление произошло, то сразу становится очевидным его условный характер, возникает образ, сравнение, логос. Благодаря перенесению на человека всех черт и характеристик природы обнаруживается сам объект этих

перенесений – человек. Происходит его натурализация. Автор берет у природы все образы и характеристики человека. В последующем этот прием превратился в чисто художественное сравнение, в особенности в басне. В данном случае у Гомера мы видим иное. Природа в этих сравнениях ничего не теряет, она как бы впитывает, принимает в себя человека, но сама остается неизменной. Каждое сравнение, взятое из природы, приводится в динамике. Собственно, эта природная динамика и заставляет Гомера использовать сравнения.

Пчелы летят роями – пчелиный рой иным и не может быть. И осы – не иначе, как рассерженные. Лев – грозный. Поток – сокрушающий все на пути. Для каждого явления динамика – нечто характерное, позволяющее занять свое место в мире, войти в динамическое целое, частью которого являются боги и люди. Нет иной природы, кроме входящей в единое космическое устройство, как и нет никакого статического космоса.

Человек натурализован, а природа космизирована. Он ощущает свою причастность к природе как упорядоченному целому. Природа для

человека не просто жилище: он становится частью большого мира, входит в него, несет в себе его черты и свойства как микромир. В человеке, в его действиях потенциально содержится весь мир, все его богатства, сила льва и беспомощность лани, буйство потоков и спокойствие ночи. Человек – это сжатый, скомпонованный мир (микрокосмос). Но и мир – это лишь человеческий мир, соизмеримый человеку в его расстояниях и пропорциях, стихиях и элементах. Ф. Х. Кессиди пишет о Гомере: «В его картинах природа всегда рельефна и объемна, а человек космичен.

Космичен не в смысле мифологического „слияния» с природой, а в смысле чувства единства с миром, в смысле „присутствия» в нем человека. У Гомера солнце „неутомимо» совершает свой путь по небу, ибо венчается со звездами, Медведица совершает свой круг и „следит» за Орионом, Эос „несет» свой свет смертным и бессмертным. И наряду с этим у поэта всюду ощущается бурление стихийных сил природы и ее явлений: пожары, бури, потоки, разливы; нападение хищника, полет птицы, стремительный бег коня; шум, рев, жужжание, крики, вой,

рыкание льва, лай собаки, блеяние овец, стон растерзанной жертвы» [Кессиди. Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. С. 74].

Упорядоченности человеческого мира, созерцанию его как порядка и меры, как устойчивого повторения и гармонии соответствует модельность гомеровских представлений о космосе в его геометрической соразмерности и обозримости. В основе модельности, геометричности мира лежит тождество человека и природы. Природа – это живой организм, и человек – его неотъемлемая часть.

Космос – это не абстрактная модель Вселенной, а человеческий мир, но, в отличие от конечного человека, вечный и бессмертный, т. е. божественный. Рассмотрение человека как суверенной и важнейшей части природы, а природы как воплощения сил и возможностей человека и дает в совокупности космологический эффект.

Человек и боги

Взаимоотношение человека и богов – одна из наиболее спорных и широко

обсуждаемых проблем творчества Гомера. Уж слишком необычно присутствующее в его поэмах изображение богов-олимпийцев, которые мало чем отличаются от людей, а в своих отрицательных поступках с точки зрения морали даже «превосходят» их. Поэтому Ксенофан имел все основания сказать, обращаясь, правда, наряду с Гомером и к Гесиоду: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман». Возникает вопрос: а как же могли быть столь «несерьезные» боги объектом

религиозного поклонения, какое отношение они имеют к народным религиозным культам? Описание этой проблемы и анализ современной литературы содержатся в исследовании А. Ф. Лосева [см. Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960]. Мы же подойдем к нему с другой стороны, которая, на наш взгляд, в наибольшей степени характеризует личностный авторский стиль Гомера в изображении богов: непозволительно вольное обращение с ними, насмешки, иронические изображения и непристойные истории. Действительно, так ли уж «легкомысленны» гомеровские боги?

С какой целью Гомер дает повод посмеяться над ними (неудачное любовное приключение Ареса и Афродиты, например)?

Распространено восходящее к Ксенофану объяснение: Гомер списал богов, так сказать, с натуры, перенося на них все, что свойственно человеку, а именно способность есть и пить, любить и ненавидеть, обманывать и прелюбодействовать. Но это объяснение уязвимо для критики. Ведь герои Гомера – люди – не отличаются той распущенностью и испорченностью нравов, которые характерны для богов. Достаточно

сравнить женские образы Пенелопы и даже Елены с образом Афродиты.

Откуда же черпал Гомер материал для подобного рода описаний?

Афродита напоминает восточную богиню Иштар (кровавую богиню сладострастия), но это— «просветленный образ». Афродита— древнейшая богиня, она родилась из крови оскотпленного Кроном Урана, хотя у Гомера она занимает почетное место в сонме богов-олимпийцев на правах дочери Зевса. Нельзя согласиться с мнением А. Ф. Лосева: «Афродита у Гомера наименее хтонична. Она даже несет на себе черты не просто героизма, но уже

позднего героизма, т. е. периода разложения. Может быть, единственной хтонической чертой является ее ранение... полученное от смертного героя Диомеда. Но, как часто это бывает у Гомера, хтонизм в данном случае поднесен в стиле бурлеска, так что это уже не хтонизм в собственном смысле слова» [Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960. С. 296].

Хтонизм Афродиты проявляется и в «любовном поясе», с помощью которого Гера соблазняет Зевса, и в самой персонифицированной этим образом области человеческой жизни — «продолжении рода человеческого».

Но образ Афродиты вводит нас в мир иных богов (очертания которых смутны и с трудом поддаются реконструкции), страшных грозных хтонических сил. О таких богах мы уже говорили, когда обращались к космологическим описаниям, содержащимся в «Илиаде», и сравнивали Зевса с богом Мардуком. Были ли известны Гомеру древние хтонические божества? Очень многое говорит в пользу этого предположения. Более того, в изображении богов-олимпийцев проглядывают древнейшие хтонические_ черты: их «звероподобие» (Гера – «волоокая»,

Афина – «совоокая»), яростное насылание на людей болезней и безумия, прямая борьба друг с другом и людьми. Об Аресе А. Ф. Лосев пишет как о «диком существе, несомненно, негреческого происхождения» [Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960. С. 294]. Содержатся в поэмах Гомера намеки и на кровавые человеческие жертвоприношения. Но как отличаются гомеровские боги от страшных богов «Энума Элиш», они «просветлены», с них сброшен покров ужасного. «Просветление» греческих богов, приближение их скульптурных изображений к пластике и гармонии подтверждается

и археологическими исследованиями [Lehmann H. Hartleben Wesen und Gestalt griechischen Heiligtümer, — Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums. Bd. 7, H. 1. S. 11-48].

Боги у Гомера не противостоят Вселенной, они живут в ней, области и сферы их влияния поделены и строго регламентированы. Споров у богов по этому поводу нет, они возникают лишь по вопросу о личном превосходстве богов друг над другом и Зевса над всеми. Жизнь богов как личных существ с их индивидуальным своеобразием, мощью начинается с природных

сфер. Не будем обсуждать вопрос — изначально ли термин *theos* употребляется в значении субъекта или он носил первоначально предикативный характер. Скорее всего действия богов и сам действующий бог составляют единое целое [Rütscher W. *Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode.*— Wiener Studien, 1959, Bd. 72. S. 5–25]. Однако перед нами возникает все же индивидуальный облик богов. Хтонизм в его наиболее отчетливых формах — религии земли и полевых культах — остался где-то за пределами гомеровской религии. Незначительны упоминания о Гее,

Деметре, Персефоне. Боги-олимпийцы живут не в поле, не в роще, не в лесу, хотя они и имеют излюбленные места приема жертвоприношений и отправляются к людям на пир. Олимпийцы имеют светлые дома на Олимпе, где нет природных в собственном смысле явлений: там нет земли, там не произрастают деревья и злаки.

Являются ли эти боги вымыслом Гомера? Видимо, какая-то доля художественного вымысла в их изображении была. Во всяком случае, в поэмах Гомера боги встречаются как завершенное художественное целое. Если

признать, что Гомер знал хтонических богов (гневных, страшных, жестоких), но сознательно противопоставил им светлые образы богов-олимпийцев, то придется говорить о «конструктивной теологии» у Гомера [см. Nadas M. Humanism. The Greek ideal and its survival. N. Y., 1960. P. 46–47]. Смех, бурлеск использовался Гомером для «очеловечивания» и «гармонизации» страшных образов хтонических богов. Смех завершал процедуру общения с богами – создателями мира и человеческих судеб и выступал (как и в дионисизме) в качестве расслабляющего комплекса.

С расшифровкой «линейного письма В» и обнаружением языковой преемственности микенской и гомеровской Греции по-другому рассматривается вопрос о корнях религиозных верований у Гомера. Обнаруживаются амбивалентные связи между микенскими и гомеровскими богами: в таблицах, найденных в Пилосе и Микенах, встречаются имена некоторых богов-олимпийцев. В то же время сами религиозные отправления на Крите и в Микенах (например, ритуальные игры с быками, религиозные отправления царя-жреца) говорят нам о страшных, кровавых божествах

плодоношения и смерти, близких скорее к восточным религиям [см. Доброхотов А.Л. Гераклит: фрагмент В52 // Из истории античной культуры. М.: МГУ, 1976]. Гомер же находится у истоков собственно греческого обновления религии.

Бурлеск, смех составляли основу деструктивной теологии Гомера: высмеивается кровожадность (Арес), похотливость (Афродита) прежних богов и т. д. Многие прежние магические процедуры в общении с богами потеряли смысл. Смех был направлен на прежних богов, но «деструктивное» и «конструктивное» в теологии Гомера не было

разъединено, составляло единый сплав, из которого и отливались образы «светлых» богов-олимпийцев. В связи с этим надо отметить, что они не являлись искусственным изобретением и продуктом рациональных построений, как полагают некоторые исследователи. Боги-олимпийцы, несмотря на ряд уже достаточно абстрактных образов-персонификаций, представляли из себя культовых богов. Но это были боги не государственного, а домашнего культа. Каждая область в Древней Греции сохраняла религиозную партикулярность, что впоследствии

и сохранилось в полисной религии. В полисах не было специальной касты жрецов, несложные религиозные обязанности выполнял жрец – официальное выборное лицо из числа граждан [Ehrenberg V. Man, State and Deity. Essays in Ancient History. London 1974. P. 55-56].

Проведенная Гомером секуляризация древней хтонической религиозности в полной мере показывает изменение отношений между людьми и богами. Боги Гомера, поскольку они не создают мир, сами действуют в сфере природной и природным же способом. Боги не создают мир, но и не позволяют его разрушить.

Созидательная деятельность богов не простирается далее сооружения оборонительных стен или изготовления вооружения. Но изготовление щита Ахилла превращается в своего рода создание мира в миниатюре, в пространстве воображения; создание мира переосмысливается как акт, возможный лишь в художественном творчестве. Конечно, Посейдон может, например, вызвать бурю на море, превратить корабль «веслолюбивых» феаков в скалу. Зевс идет дождем, посылает гром и молнии. Однако подобного рода действия не затрагивают основ

мироздания, не меняют присущего природе порядка.

В отношениях к человеку боги выступают не как стихийные природные силы (в мире Гомера они уже упорядочены и подчинены богам-олимпийцам), а как существа, значительно превосходящие человека по своим возможностям и потенциям. Боги – дарователи благ. Особенно превосходят боги человека в определенной области действий. Музыка, поэзия, танцы – привилегия богов. Невозможно состязаться с богами. Но человек, прославившийся в том или ином деле («техне»), конечно же, был избран богами

[Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 15]. В той или иной ситуации – перед началом сражения, при осуществлении любого задуманного дела – люди обращаются к богам за помощью и поддержкой. Чаще всего при этом приносятся жертвоприношения. Обычно обращаются к Зевсу, но у разных героев есть и разные боги-покровители, к которым они и обращаются в критические моменты.

Как же помогают боги своим избранникам? Чисто человеческим способом. Боги не совершают чудо и не предопределяют (без непосредственного вмешательства в

действия людей) событий. Для того чтобы боги могли оказать влияние на человеческие дела, они должны принять в них чисто человеческое участие. Чаще всего они помогают своим любимцам послать копье в цель или отклоняют его. Стрела, выпущенная из лука, попадает в цель с помощью Аполлона. Гомер допускает, что человек может обойтись без помощи бога (Одиссей убивает из лука толпу женихов; о поддержке Аполлона, который, как известно, был на стороне троянцев, а не греков, при этом умалчивается) и даже превзойти его (Диомед ранит в сражении бога войны Ареса).

Но в целом вмешательство богов в человеческий мир всегда протекает через сферу человеческих дел: боги влияют на человека, побуждая его к действиям, вкладывая в него силу, отвагу, мысль или, наоборот, ослепляя и вселяя в него страх. Важно отметить, что вмешательство богов как бы продолжает во втором, «сверхчеловеческом» плане человеческое действие, сообщая ему особенное значение, подчеркивая его неординарность. Ахилл, этот мужественный, сильный воин, конечно же, должен был быть рожденным богиней. И хитроумный Одиссей не мог обойтись без

поддержки богини мудрости –
Афины. «Природно-человеческие
дела и божественное вмешательство
не стоят в противоположности одно
к другому, но находятся в полном
созвучии» [Pohlenz Al. Der hellenische
Mensch. Göttingen, 1946. S. 41].

Боги Гомера не изменяют по своему
произволу жизнь человека, они не
сотворяют человека и не властны над
его судьбой (здесь, пожалуй,
содержится коренное отличие богов
«Энума Элиш» от богов Гомера).
Боги сами подвластны судьбе
[Burckhard J. Griechische
Kulturgeschichte. Dritte Aufl. Zw. Bd.
Berlin — Stuttgart, 1898, II. S. 122–

132]. Они не могут избавить любимого ими смертного от предназначенного ему судьбой и от смерти. Даже Зевс должен примириться со смертью на поле сражения сына Сарпедона. Боги Гомера не всеведущи и не всемогущи. Жертву им надо приносить в такое время, когда боги находятся на Олимпе и могут услышать смертного, да и чаще всего в определенном месте. Но поскольку боги не предопределяют события, с ними рядом (а иногда и над ними) и находится судьба. «С самого начала в политеизме не могла идти речь о всемогуществе единого бога; оно

ликвидировано конкуренцией богов между собой, и кроме того судьба (Moira – Г. Д.) стоит над всеми, от ее решений боги являются зависимыми всяким образом» Цит. соч., р. 91].

Можно допустить, что гомеровский человек воспринимал богов иногда и как хтонические природные силы. Но не эта сторона выступает на первый план во взаимоотношениях человека с богами. Хтоническое божество, представляя собой естественное природное явление, не носит характер рационального действия. Однако когда боги очеловечиваются, их действия приобретают

рациональный характер, человек ожидает от них человечески разумного поведения [Hadas M. Humanism. The Greek ideal and its survival. N. Y., 1960. P. 41]. Во взаимоотношениях людей и богов ведущая роль начинает принадлежать человеку. Хотя боги и следят за предначертаниями судьбы, человек сам поступает в соответствии с судьбой или «судьбе вопреки», всегда сознательно осуществляя выбор. Человек сам отвечает за свои поступки, проблема мотивации и результата человеческих действий приобретает при этом самостоятельное значение. Человек

счастлив не потому, что его любят боги, а наоборот, боги его любят потому, что он счастлив. Боги любят счастливых людей и преследуют несчастных [Burckhard J. Griechische Kulturgeschichte. Dritte Aufl. Zw. Bd. Berlin — Stuttgart, 1898. II. S. 95].

Человек не просил у богов невозможного. Единственное, с чем он связывал все их преимущества, заключалось в вечной молодости и бессмертии богов. Но это и пролагало между богами и людьми непроходимую грань. Гомеровский человек имеет дело с богами, не изменяющими мироздания, не

властными над судьбой человека, но так от него отличными.

Жизнь богов протекает в ином измерении. Они не знают ни «быстрогубительной» смерти, ни «печальной» старости и находятся в состоянии вечного блаженства — «эвдемонии». Хотя боги постоянно вмешиваются в человеческую жизнь, любят, ненавидят, сражаются, вступают со смертными в брак, имеют в этом браке детей, они руководствуются при этом своими собственными соображениями, главное из которых заключается в том, что боги никогда не захотят

нарушить из-за людей присущее им состояние «эвдемонии».

А как же сами люди воспринимали вмешательство богов в их жизнь? Мнения исследователей по этому вопросу расходятся. Одно из них принадлежит Я. Буркхардту, проводившему мысль о враждебности и зависти богов к человеку [Цит. соч., S. 102–197]. Боги безобразно и жестоко мстят за нанесенное им оскорбление, за лишение их ожидаемых чествований и жертвоприношений, боги воспринимают как оскорбление всякое соперничество с ними человека. Привилегии богов

распространяются не только на молодость и красоту, но и на любое искусство и навыки, в особенности полеты и парения в воздухе.

Наглядное представление об отношении богов к людям дает, по мысли Я. Буркхардта, миф о Прометее [Цит. соч., S., 105–106]. Боги вообще, и Зевс в частности, затрудняют жизнь людям. Бесспорно для греков то, что даже простое человеческое семейное счастье для богов непереносимо. Они не позволяют Одиссею и Пенелопе насладиться спокойной домашней жизнью. Боги завистливы и враждебны, они посылают на людей

всевозможные беды, вызывают страсти, ссоры и раздоры. Я. Буркхардт рассматривает зависть богов в качестве отличительной черты греческого пессимизма: греки были убеждены в праве человека на счастье, но, вынужденные поступать против своей воли, они объясняли мир не простой случайностью, а завистью богов [Цит. соч., S. 373–385].

Противоположное мнение высказано современным исследователем М. Хайдисом, который, в частности, пишет: «Критики иногда говорят об особом роде заговора богов у Гомера с целью разрушить человеческое

счастье; такой взгляд имел бы некоторую убедительность, если бы гомеровские боги соответствовали тому, каковыми они должны быть по нашему мнению. Герои Гомера не думают о богах как враждебных им. Они хорошо знают, как знают все взрослые люди, что жизнь трудна и непрерывное счастье совершенно невозможно; однако они также знают, что по природе человек похож на искры на ветру, в то время как в природе богов оставаться постоянно такими, какие они есть» [Hadas M. Humanism. The Greek ideal and its survival. N. Y., 1960. P. 51].

Обратимся к эпизоду с оттеснением Гектора от кораблей и возвращением его в сражение. Аполлон, повинувшись Зевсу, устремляется на поле сражения, находит Гектора «унылого духом» и вдыхает в него «ужасную силу» (Ил., XV, 235–269). Во всем эпизоде речь идет о явлениях психического характера. Аполлон воздействует на «тюмос» (thymos) Гектора (аффективная часть души), «вдыхает» в него «менос» («менос» характеризует не физическую силу, а состояние сознания, порыв, духовный подъем). Состояние Гектора, только что «томно дышащего», чуть оправившегося

после удара камнем в грудь,
нанесенного Аяксом Теламонидом,
после «вдыхания» в него «меноса»
отличается небывалым приливом
энергии. Как «вдыхание» в него
«меноса», так и прямое участие
Аполлона в сражении преследуют
одну и ту же цель – оттеснить
ахейцев к кораблям. Эти цели
соответствуют горячему желанию
Гектора защитить Трою, его
замыслам оттеснить ахейцев к
кораблям и, добившись победы,
сжечь корабли, лишив греков
возможности возвращения на родину.
Но замыслы Гектора и замыслы
Зевса, которые реализует Аполлон,

совпадают лишь на определенное время. Божественный замысел превосходит человеческий и в конечном счете разрушает его. Гектору не дано знать, что оттеснение ахейцев к кораблям вызовет лишь вступление в бой Патрокла, которого ему и предстоит убить, а затем самому пасть от руки Ахилла.

В соответствии с собственным замыслом боги определенным образом подготавливают человека к задуманным ими событиям (Зевс вынашивает свой замысел отмщения за поругание Ахилла), подталкивают человека к принятию выгодного им

решения, т. е. отвечающего в данный момент их глобальному замыслу. Достигается это посылкой знамений и посредством основанных на них пророчеств. Особое место отводится снам. Существуют привилегированные свидетели снов; сон «простого смертного» почти бы за ложь, сон же «владыки народов» Агамемнона, которому Зевс обещает близкую победу над Троей, принимают за руководство к действию. Этот сон выступает прологом событий, собирается собрание, принимается решение воевать до разрушения Трои, войска устремляются на битву. Но,

оказывается, сон был обманчив. Пообещав быструю победу ахейцам, Зевс дарует ее троянцам. Боги вмешиваются и в поединок Париса и Менелая, расстраивая человеческие замыслы.

Боги вообще часто вводят человека в заблуждение, принимая обманчивый вид, вселяя в человека напрасные надежды, посылая ему двусмысленные знамения, лишая его разума как раз в тот момент, когда он принимает решение. Боги «забирают», «разрушают», «околдовывают» человеческий разум. В этих случаях употребляется термин «атэ». «Но понятие „атэ» у

Гомера не является само по себе личностным агентом... Это слово никогда, по крайней мере в „Илиаде», не означает объективного несчастья, как это обычно бывает в трагедии. Всегда, или практически всегда, „атэ» является состоянием сознания – временным помутнением или помешательством нормального сознания» [Dodds E.R. The Greek and the Irrational. Berkeley, 1951. P. 5].

Создается впечатление, что если у людей и были основания жаловаться на богов, то это зависело от беспрестанных попыток богов расстроить человеческий замысел, вторгнуться во внутреннюю

(духовную) жизнь человека. Но эти внутренние вторжения составляли часть общего «внешнего» воздействия на человека со стороны демона или бога.

Действующие извне на психику человека боги менее всего представляли собой «легкую буффонаду», «внешний прием», не имеющий ничего общего с религиозностью гомеровских героев. Наоборот, боги (и прежде всего Зевс) в столкновении с замыслом людей предстают наиболее «полнокровными», наиболее жизненными. Однако в отличие от хтонических восточных богов,

гомеровские боги живут «эфирной» жизнью мысли и замысла, несравненно превосходящего человеческий. Общий рационалистический контекст характеризует действия богов и людей и выглядит следующим образом: для людей наиболее ощутимо вмешательство богов в их сознание, боги же поражают человека, вызывают религиозное поклонение как неподвластные индивидуальному человеческому разуму силы.

С другой стороны, нет оснований говорить о гомеровских богах и как о всемогущих и всемогущих деспотах,

полностью подчинявших себе людей. Потеряв власть над судьбой, боги помогают ей, но именно чисто почеловечески размышляя, как это сделать, воплощая свой замысел в действие с помощью различного рода хитростей и уловок. К историческому рассмотрению антитезы «боги — человек» (в противоположность односторонней абсолютизации одного из ее членов) возвращает нас феномен «греческого пессимизма». Одна его сторона — вера в зависть богов, боязнь неведомых сил, способных разрушить человеческий замысел, другая — вера в собственный разум и

его способность разобраться в природе вещей. Впрочем, вопрос о «природе вещей» и «природе богов» — более поздний вопрос возникающей философии. Дальнейшее же обсуждение вопросов об ответственности человека за принятое решение, о человеческих нормах, пришедших на смену божественным нормам, приводит нас к проблеме личности гомеровского грека.

Был ли гомеровский человек личностью?

По данному вопросу в мировой литературе нет единства мнений. Так, советский исследователь И. С. Кон отвечает на него отрицательно. Основные его доводы (со ссылкой на В. Н. Ярхо) содержатся в следующем положении: «Особенно расплывчатым выглядит внутренний мир человека. У Гомера вообще нет термина, обозначающего целостность духовной жизни человека; ярко живописуя быстрые ноги и мускулистые руки, он не находит слов для характеристики духа; все свои поступки герои Гомера объясняют прямым вмешательством и волей богов» [Кон И.С. Открытие

«Я». М., 1978. С. 148].

И. С. Кон ссылается также неоднократно на Ж.-П. Вернана, который, однако, не отрицает наличие у древнего грека центра внутренней жизни и не говорит о полном отсутствии у него самосознания. Высказывания Вернана по этому вопросу приводят И. Г. Белявский и В. А. Шкуратов: «По мнению Ж.-П. Вернана, например, ошибочно на основе нашего опыта устанавливать, была в Греции личность или нет. Вместо этого надо „исследовать, что есть древняя греческая личность, как она отличается от современной

личности, какие аспекты к тому времени были более или менее очерчены и в какой форме, какие не выделялись, какие измерения «Я» кажутся уже выраженными в определенных типах творений, институтах или человеческих активностях, и на каком уровне разработки они находятся, каковы линии развития функций, их главные направления, а также поиски, неудачные пробы, каковы, наконец, степень систематизации функции, ее центр, характерные стороны"« [Белявский И.Г., Шкуратов В.А. Проблемы исторической психологии. Ростов-н/Д, 1982. С. 146].

Акцентирование внимания на обозначенном аспекте проблемы оправдывает проводимое далее рассмотрение своеобразного «кодекса чести», которым руководствовались гомеровские герои. Благодаря этому открывается путь к рассмотрению норм этого «кодекса» как своего рода вспомогательных средств на пути обнаружения социальных связей и отношений нового типа, характерных для античной формы собственности, обязательным элементом которых оказывается повышающийся уровень личностного сознания. Что же касается вопроса об отсутствии у

Гомера терминологии для выражения целостности духовной жизни, т. е. понятия «души» как духовного центра, то первооткрыватель в этой области Б. Снелль отмечает характерное для Гомера описание внешнего восприятия мира (оптических восприятии). Что же касается целостности человека (даже физической), то термин «сома» никогда не распространялся на живого человека, речь шла о членах, т. е. у Гомера не существовало понятия тела как субстанционального единства, поскольку оно представлялось как множественность [см. Snell В.

Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1955. S. 23]. У ранних греков также отсутствовало и представление о единстве духовной жизни и соответствующее понятие души («псюхе»), которое обозначает лишь жизненное дыхание, покидающее мертвое тело. Внутренняя жизнь выражается в терминах «тюмос» и «нус», которые обозначают самостоятельные органы соответственно эмоциональной и интеллектуальной жизни [см. также Зелинский Ф.Ф. Гомеровская психология. Пб., 1922.].

Однако точка зрения Б. Снелля оспаривается. Г. Френкель отмечал в

частности: «Гомеровский человек есть целое, но не сумма тела и души. Гомеровское слово для обозначения личности, единого целого, частями которой являются отдельные органы, есть «голова» (Haupt). Руки – обязательно орган человека, а не тела, так же как и „тюмос» – орган человека, а не души. Весь человек всюду есть одинаково живой, его активность, которую мы называем также духовной, может быть описана в каждом его члене. Телесные и духовные органы просвечиваются друг через друга, в равной степени обозначая „я"» [Frankel H.Dichtung

und Philosophie des frühen
Griechentums. München, 1976. S. 85].

Существенный вклад в изучение
проблемы внес советский ученый Р.
В. Гордезиани, который обратил
внимание на личностность выбора,
осуществляемого гомеровскими
героями, на индивидуальность
мотивации [Гордезиани Р.В.
Проблемы гомеровского эпоса.
Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та., 1978.
С. 295]. Известный исследователь К.
фон Фритц, исследуя вопрос о
мышлении у Гомера, отмечает, что в
различных ситуациях объект является
только поводом, благодаря которому
лицо полностью сознает значение

ситуации. «Эта ситуация является собственно объектом умственного действия, которое обозначается глаголом ноещ» [Fritz K.V. von. Die Rolte des Nous.—In: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker. Darmstadt, 1968. S. 259].

Конечно, практика объективирования эмоциональных побуждений, трактовка «тюмоса» как самостоятельного органа, по замечанию Е. Доддса, открывали путь к религиозной идее влияния богов на людей посредством его воздействия на «тюмос» [Dodds E.R. The Greek and the Irrational. Berkeley, 1951. P. 16]. Но гораздо интересней,

по нашему мнению, другое замечание Е. Доддса, о характерном для Гомера приеме объяснения характера или поведения в терминах знания (Ахилл «как лев, о свирепствах лишь мыслит»—Ил., XIV, 41; Полифем «никакого не ведал закона»—Од., IX, 189). По его мнению, и первое, и второе поясняют веру гомеровского человека в психическое вмешательство богов. «Если характер есть знание, тогда то, что не является знанием, не является и частью характера, но приходит к человеку извне. Когда он действует способом, противоположным системе

элементов сознания, которые считаются известными ему, то действие является, строго говоря, не его собственным, но продиктованным ему. Другими словами, несистематизированные внерациональные импульсы и проистекающие из них действия имеют тенденцию исключаться из „я» (self) и приписываться происхождению из чего-то отчужденного» [Цит. соч., р. 17].

Приведенная цитата в определенной степени опровергает собственные мысли автора. Попытка личности вынести вовне не поддающиеся рациональному обоснованию

импульсыт свидетельствует о пробуждении самосознания. Человек открывает самого себя. Рациональная ориентация гомеровского человека проявляется в соотношении замысла и действий, разрыв между поведением человека к его действительными мотивами проявляется в скрытности, хитрости (например, образ «хитроумного» Одиссея) [Grabsch R. Identitdt und Tod: Zum Verhdlnis von Mythos, RationaHtdt und Philosophie. Frankfurt a. M.— New York, 1982. S. 37]. Предварительное осмысление ситуации, попытки дать ей неординарное решение вообще характерны для Одиссея, в

мышлении которого сталкиваются новое (рациональный поиск) и традиция и делается выбор в пользу первого. И хотя гомеровский человек связывал «меру правильных дол» с Зевсом, это не исключало мотивацию действий, постановку и обсуждение вопросов о причине и цели действий [Цит. соч., S. 51]. Как заметил М. Поленц, гомеровский человек испытывал в отдельные моменты вмешательство богов, однако чувству самосознания и свободе героя этим ущерб ни в коем случае не был нанесен: проблемы свободы воли он не знал [Pohlenz AI. Der hellenische Mensch. Göttingen,

1946. S. 15]. Видимо, «культура стыда», в рамках которой обычно описывается поведение гомеровских героев, допускала возможность воздействия богов на человека. Вопрос о личностном сознании выходит далеко за пределы лингвистических исследований понятий, посредством которых в истории обозначалось «я». Можно согласиться с М. Моссом, что тема «я» — это тема социальной истории.

Одна из ранних форм социальной типологии личности — «вхождение в имя». Человек при этом понимается как продукт воплощения размножающихся и постоянно

возрождающихся духов племени
[Mauss M. Sociologie et anthropologie.
Р., 1950. Р. 333–336]. Соответственно
признавалась возможность
непосредственного воздействия (а не
опосредованного, через психику
человека, как у Гомера) духов и
демонов на человека, а личностное
поведение состояло в способности
сохранить в любой ситуации
требуемое достоинство и личные
качества. Человек, не выполнивший
личных требований, предъявляемых в
соответствии с его именем,
становился тем, кто оказывался «без
имени», «терял лицо» [Цит. соч., р.
342–347]. У Гомера же ссылка на

богов подразумевала попытку «сохранить лицо». Агамемнон, сваливая вину на Зевса, тем не менее приносит Ахиллу компенсацию за нанесенный ущерб, т. е. сохраняет свое положение «пастыря народов». В конечном счете, как поясняет Нестор, в действии (сражении) можно узнать, в ком заключена причина событий: в богах или в людях (Ил., II, 367–368).

«Басилеи», ведущие свою родословную от богов, вкладывают совершенно иное содержание в обожествляемые ими генеалогические связи, чем это было в племенном и профессиональном

сознании микенского общества. Обычно о них говорится накануне сражения, для того чтобы подчеркнуть собственное достоинство и значимость поединка, равно как в поражении, так и в победе. Показателен в этом отношении диалог Диомеда и Главка. Главк подробно говорит о своих генеалогических связях, но они могут быть расценены как его собственное достояние [Heus A. Die archaische Zeit Griechentands als geschichtlichen Epoche. Antike und Abendtand. Bd. 3. В., 1966. S. 37]. Характерно, что генеалогические

связи накладывают на героя личные обязательства:

Тщиться других превзойти,
непрестанно пылать отличиться,

Рода отцов не бесчестить, которые
славой своею

Были отличны в Эфире и в царстве
ликийском пространном.

(Ил., VI. 208–210)

Такая ориентация говорит о
возвышении человеческого над
божественным: да, боги сильнее

человека и не знают
быстрогубительной старости, но
человек сам ответствен за свою
судьбу. Он будет сражаться за свое
достоинство и славу несмотря на то,
будут ли боги на его стороне или нет,
тем более что среди богов нет
единства и обычно герой Гомера
«любезен» тем или другим богам. Но
главное, на что рассчитывают
герои,— это их собственные силы,
которые приносят им славу.
Основная норма, в соответствии с
которой дается позитивная или
негативная оценка героя,— его
«доблесть» («арете»). Доблесть эта —
военная, она отождествляется с

храбростью, воинственностью.
Агамемнону, призывающему к
отступлению от Трои и к
бесславному возвращению на родину,
Диомед возражает:

Дар лишь единый тебе даровал
хитроумный Кронион:

Скипетром власти славиться дал он
тебе перед всеми;

Твердости (доблести.—Г. Д.) ж не дал,
в которой верховная власть человека!

(Ил, IX, 37–39)

И наоборот, к Гектору, защите и опоре троян, Андромаха обращается со словами: «Муж удивительный, губит тебя твоя храбрость (доблесть.—Г. Д.)» (Ил., VI, 407).

Плоды геройской доблести — честь («тима»), которая имеет не только духовный, но и материальный смысл: это честь владения определенными благами, это почет и уважение, связанные с высоким общественным положением, и вытекающие отсюда материальные выгоды. Весьма показательны в этом отношении слова, с которыми Сарпедон обращается к Главку:

Сын Гипполохов! За что перед всеми
нас отличают

Местом почетным, и брашном, и
полной на пиршествах чашей

В царстве ликийском и смотрят на
нас, как на жителей неба?

И за что мы владеем при Ксанфе
уделом великим,

Лучшей землей, виноград и пшеницу
обильно плодящей?

Нам, предводителям, между
передних героев ликийских

Должно стоять и в сражение
пылающем первым сражаться.

(Ил, XII. 310–316)

Не случайно и Ахилл воспринимает
обиду, нанесенную ему
Агамемноном (похищение
Брисеиды), как покушение на его
честь. Остаться без награды, добытой
в «подвигах тягостных», постыдно.
Посылая в бой своего друга
Патрокла, Ахилл повелевает ему
отразить троян от судов, но не
поражать их совершенно, чтобы это
еще более не унизило чести Ахилла

(Ил., XIV, 90). Такого рода представления о чести ставят человека в центр общественных связей, обязывая окружающих учитывать ранг героя, его силу и доблесть. «„Честь» (тима) предстает как индивидуальное право-притязание, по справедливости соответствующее индивидуальным заслугам (подвигу) и в условиях борьбы за право, защищаемое при необходимости (встречных притязаниях и споре) непосредственным применением силы со стороны носителя определенного права (или претендента на это право)»

[Нерсисянц В.С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 13].

Трудно представить себе обезличенным, унифицированным героя Гомера. Сам механизм общественного признания героя – слава – толкает его на неповторимость, на новаторство, на «подвиги тягостные». Важно то, что речь идет не о славе царей, монополизирующих право на славу и на память потомков. Слава выступает общечеловеческим достоянием. Герой Гомера совершает подвиг и тем отличается от равных ему и достигает «блестящей славы»,

«славы до небес». Слава—это признание воинских заслуг (или заслуг на совете), это утверждение личного статуса героя. Слава и честь взаимосвязаны. Ахилл жалуется богине-матери Фетиде:

Славы не должен ли был присудить
мне высокогремящий

Зевс Эгиох? Но меня никакой не
сподобил он чести!

(Ил., I, 353–354]

Победить противника, совлечь с него
латы – значит добиться
беспредельной славы (Ил., XVIII,
165). Гектор, желающий славы
своему сыну, обращается к богам:

Пусть о нем некогда скажут, из боя
идущего видя:

Он и отца превосходит! И пусть он с
кровавой корыстью

Входит, врагов сокрушитель, и радуется
матери сердце!

(Ил., VI, 479–481)

Но не бесславно и умереть, защищая отчизну, сохраняя жизнь супруге и детям, оберегая дом и достояние.

На непосредственную (не институализированную) связь человека и общества указывает и другая норма, которой руководствуется гомеровский грек,— «стыд» («айдос»). Не имея возможности остановиться на этом вопросе подробно, воспроизведем общие выводы специального исследования, посвященного вопросу об «айдосе» в борьбе: «Итак, мы видим при рассмотрении айдоса в борьбе, что айдос — не страх только,

не благоговение, не стыд, не одно лишь чувство чести, но особенная сила, отсутствующая для нас в слове. Она произрастает из совместной жизни людей, из общности, так как она обнаруживается только в связях с окружающими» [Erffa C.E.F. Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit. Leipzig, 1937. S. 9]. Стыд не позволяет ахейцам бесславно возвратиться домой (Ил., II, 298). Стыдно Агамемнону потерять в бою брата Менелая, ибо это означало бы начало конца бесславного похода на Трою (Ил., IV, 155–182). Стыдит Посейдон ахейцев, ослабивших

сражение за суда (Ил., XIII, 95–124). Во всех этих случаях «айдос» говорит об ориентации гомеровского человека на непосредственную реакцию окружающих. «Айдос» — наиболее оперативный механизм, позволяющий обществу оценить поступки героя сообразно их общественному значению.

Конечно, такого рода реакции на внешние оценки не могут говорить об отсутствии у гомеровских греков центра внутренней жизни, впрочем, как и об обособлении его от внешнего мира. Нормы гомеровского человека («честь», «слава», «стыд») одновременно и индивидуальные, и

общественные, поскольку они коррелируют с индивидуальными возможностями, силой и способностями и однозначно говорят об их общественном признании. Такие нормы, конечно, произрастают из норм родового строя с его единством индивидуального и общественного. Но в то же время гомеровский герой поставлен в условия состязания («агона»), с равными ему героями он ищет новых прочных уз дружбы («филии»), полисной общности. Лидер осваивает новые типы социального поведения, которые наряду с остатками родового строя служат

строительным материалом складывающихся классовых отношений. При этом и обнаруживаются определенные разновидности личностной ориентации (Ахилл и Гектор), свидетельствующие о новых тенденциях в социальном и духовном развитии.

Ахилл – бесстрашный и безжалостный воитель – в то же время нежный и заботливый друг. Смерть Патрокла не только потрясает его, но и ставит на грань жизни и смерти. Антилох, сообщивший ему о смерти Патрокла, боится, чтобы он не покончил с

собой. Однако со смертью Патрокла Ахилл вступает в состояние, которое должно завершиться его смертью:

Скоро умрешь ты, о сын мой, судя по тому, что вещаешь!

Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован!

(Ил.. XVIII. 94–96)

Причиной слов Фетиды является состояние Ахилла, его желание отомстить за друга, даже если придется умереть. Именно в этом

проявляется человечность Ахилла (жалость к другу). Однако не следует забывать, что над ним тяготеет рок: вернуться домой и достигнуть старости или остаться у стен Трои и погибнуть. Ахилл делает выбор в разгар ссоры с Агамемноном, заявляя о своем возвращении во Фтию (Ил., I, 147–171). Подтверждает свое решение Ахилл и во время прибытия к нему посольства терпящих поражение ахейцев (Ил., IX, 643–655). При этом сохраняется прежняя аргументация: Агамемнон обесчестил его перед «целым народом ахейским».

Заметим, что первоначально Ахилл опирается не на внутренний выбор. Он остается у стен Трои, добывая себе бессмертную славу. И как только Агамемнон вместе с Брисеидой отнимает у Ахилла эту славу, он принимает решение об отказе от участия в войне. Но вот погибает Патрокл, и происходит переоценка ценностей. Честь Ахилла восстанавливается тем, что ахейцы терпят «позорные бедствия». Но какая в этом радость, если погиб Патрокл? Ахилл зашел так далеко, что он вообще проклиная вражду и гнев, которые вводят людей в неистовство (Ил., XVIII, 107–109). Он

принимает решение мстить за Патрокла безотносительно к «кодексу чести» гомеровских героев. Им движут простые человеческие чувства. Казалось бы, перед нами впервые приоткрывается внутренний человеческий мир. Но нельзя отрывать этот мир человечности от внешнего мира – героики. Иначе сам внутренний мир Ахилла предстанет извечно человеческим миром, неким «сознанием вообще». Разве гнев – это не человеческое чувство? Обида, которой руководствовался Ахилл, – это также персонификация человеческого чувства. Но в поведении героя они коррелировали

с «внешними» ценностями — поиском чести и славы. Видимо, «человечность» Ахилла также имеет «внешние» ориентации.

Наряду с общностью ахейцев существует другая общность — дома. Каждый герой обладает фактической автономией, социальной единицей выступает дом («ойкос») [Adkins W. H. Moral values and political behaviour in ancient Greece. L., 1972. P. 11]. В детстве Патрокл попал в дом Пелея и вырос вместе с Ахиллом (Ил., XXIII, 84–90). В дальнейшем он был его другом и советчиком, помощником и слугою («терапонтом»). Мы видим, как «ойкос» становится ядром нового

по сравнению с ахейским войском типа социальных связей.

Человечность Ахилла – это человечность личных обязательств перед близкими, преданными ему людьми. Эта человечность не выходит за пределы дома, это человечность дружбы («филия»).

Иного типа человечность Гектора. Попытки придать ей вне-социальный характер, содержащиеся в статье А. Шмитца «Полярность противоположностей во встрече Гектора с Андромахой (Ил., VI, 369–502)», справедливо подвергнуты критике [см. Шталь И.К. К критике феноменологической,

экзистенциалистской, юнгшианской и структуралистской методологии (на материале исследований буржуазной литературоведением поэм Гомера). // Теории, школы, концепции (критические анализы). М., 1975]. А. Шмитц драматизирует личность Гектора, считает основным ее содержанием осознание бессмысленности человеческого бытия и безысходности человеческого существования. При этом он обращается к диалогу Гектора и Андромахи. Андромаха советует Гектору остаться на башне и приступить к обороне стен, не принимая открытого боя за их

пределами. Просьба Андрوماхи понятна: ее родители и братья уже погибли от руки Ахилла. Для нее Гектор – это «отец и любящая мать», и «единственный брат», и «прекрасный супруг». Она молит не только о себе, но и о сыне их Астианакте. Гектор же ссылается на «кодекс чести» героя, на стыд перед троянцами в случае непринятия им боя. Однако, ссылаясь на необходимость сражения, он сам вслед за Андрوماхой повторяет ее опасения:

Твердо я ведаю сам, убеждаясь и мыслью и сердцем,

Будет некогда день, и погибнет
священная Троя...

(Ил., VI, 447–448)

Выбор Гектора в пользу войны перед
семьей, смерти перед жизнью и
позволяет А. Шмитцу говорить о
«трагическом сознании» Гектора, о
проявленной им «ясной воле
экзистенции» [см. цит. соч., с. 200].

Более сдержанно комментирует
ситуацию В. Шадевальдт:
«Героическая госпожа Гектора не
разрушается им, скорее
обосновывается с новой точки

зрения. Как бы ни возвышало гордеца чувство чести, его слава тускнеет: своей судьбы, выделенной ему участи избежать он не может. Мысль расширяется до религиозного в той степени, в какой Гомер знает религиозное: как утверждение неизбежного» [Schadewaldt W. Von Homers Welt und Werk. Leipzig, 1944. S. 152]. Можно было бы оспаривать и эту оценку встречи Гектора и Андромахи. Но есть одно замечание В. Шаде-вальдта, которое следует рассмотреть в первую очередь. Когда Гектор говорит о своих обязанностях перед гражданами быть лучшим, никакие внутренние струны его

души, по мнению В. Шадевальдта, не тронуты. Боязнь же за жизнь близких людей заставляет его пророчить близкую гибель Трои. Его трогают и тревожат возможные страдания близких. В первом случае мы имеем дело с внешним «я», во втором – с «я» внутренним [Цит. соч., s. 144–159].

Можно согласиться, что при свидании с близкими Гектору людьми, прежде всего с матерью, женой и сыном, раскрываются его внутренние чувства. Гектор – хороший сын, ласковый супруг, заботливый отец. Раскрывается и еще одна черта Гектора: он уже

отказывался от осторожных советов. Теперь же предостережения и пророчества Андромахи вызывают у него трагическую картину гибели Трои. Но он остается верным «кодексу чести», в этом проявляется его социальное «я». Однако не вступает ли его социальное «я» в противоречие с личными устремлениями, не намечается ли здесь противоречие личного и общественного?

Уходя в сражение, Гектор прощается с сыном и обращается к богам с просьбой:

Зевс и бессмертные боги! О,
сотворите, да будет,

Сей мой возлюбленный сын, как и я,
знаменит среди граждан;

Так же и силою крепок, и в Трое да
царствует мощно.

(Ил., VI, 476—478)

Нельзя сказать, чтобы эта просьба-
мольба не трогала душу Гектора. Но
и в этих словах он остается прежним
непреклонным Гектором,
следующим требованиям славы и
чести, радеющим об интересах

граждан. Внутренние переживания, любовь к родным возвышают и усиливают его. Делая выбор в пользу сражения, Гектор не отказывается от семьи. Наоборот, в нем просыпается то чувство Полисного патриотизма, которое позволило ставить безопасность близких в прямую связь с безопасностью полиса. В сыне Астианакте видит Гектор свое будущее и будущее города. В чувствах к сыну проявляются и чувства к согражданам, «я» внутреннее и «я» внешнее. Углубление, усложнение внутреннего мира человека в соотношении с общей направленностью взглядов на

полисные интересы характеризует зарождение «полисной личности», на фоне которого «ойкосная личность» Ахилла представляется более узкой и односторонней.

Глава 3. Предфилософия Гесиода

Гесиод – автор поэм «Теогония» и «Труды и дни», которые объединены общей дидактической (назидательной) направленностью. Наряду с жизненными наставлениями в них содержатся глубокие размышления о богах и

природе мироздания. Не случайно мировоззрение Гесиода представляет собой традиционный раздел курсов античной философии [Nestle W. Vom Mythos zum Logos. Stuttgart, 1940. S. 44-52]. Современные исследователи также довольно часто говорят о Гесиоде как о просветителе и мыслителе [Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel — Stuttgart, 1968. S. 6–35]. В советской литературе мировоззрение Гесиода справедливо относят к предфилософии [Чанышев А.Н. Итальянская философия. М., 1975. С. 96–114]. При этом в большей мере привлекалась к анализу его поэма

«Теогония», в меньшей – другая его поэма «Труды и дни». По нашему мнению, для исследования следует привлекать эти произведения в равной мере, так как они могут дать многое для широкого исторического рассмотрения не только условий, но и самой сущности перехода от мифа к логосу.

Обратимся к биографии Гесиода. Поэма «Труды и дни» содержит несколько автобиографических включений, из которых следует, что отец Гесиода, покинув эолийские Кимы, осел в «деревне нерадостной Аскре» («Труды и дни», 630) («Теогония» и «Труды и дни»

(«Работы и дни») цитируются в переводах В.В.Вересаева [Гесиод. Теогония. Работы и дни. // Эллинские поэты. / Пер. В.В.Вересаева. М., 1963]. Далее приняты сокращения: Теог.; Труды.).

Наставляя своего брата Перса к прилежанию в труде, Гесиод подробно описывает образцовое ведение крестьянского хозяйства, позволяющее избежать голода и нужды. Наряду с этим он говорит и о морской торговле, но как о печальной необходимости, вызванной тем, что боги спрятали от смертных источники пищи. Жителям справедливого и поэтому

процветающего полиса нет нужды пускаться в опасное плавание по морю. Обращаясь к брату, Гесиод говорит, что плавание может помочь ему «от долгов отвертеться и голода злого избежать» (Труды, 647), т. е. указывает на экономическую необходимость путешествия. Гесиод советует Персу нагружать свой корабль такой кладью, чтобы был получен барыш. Так же, по словам Гесиода, делал их отец, разъезжая по морю в поисках средств к жизни, поскольку тоже испытывал нужду (Труды, 634). Таким образом, мореплавание рассматривается как подспорье в земледельческом труде.

Конечно, приобретение богатства в результате выгодной торговли может превратиться и в самоцель, но такое плавание Гесиод не одобряет.

Существует предположение, что отец Гесиода принадлежал к числу коренных жителей Беотии, владеющих земельной собственностью,— дамухов, из числа которых обычно и набирались колонисты. Что же касается возвращения отца Гесиода из колонии (эолийские Кимы были основаны беотийскими переселенцами) на родину, то такие случаи были предусмотрены. «Право возвращения колониста на родину, в

той или иной мере обусловленное, составляло одну из важнейших черт эллинской колониционной практики» [Яйленко В.П. Греческая колонизация. V–III вв. до н.э. М., 1982. С. 107]. Отец Гесиода воспользовался этим правом. Он завещал Гесиоду и Персу небольшое наследство – видимо, оставленную им в отцовском ойкосе принадлежащую ему часть движимого и недвижимого имущества. Последнее обстоятельство облегчало возвращение колониста на родину.

Можно предположить, что отец Гесиода принадлежал к числу новых

земельных собственников, скупавших земельные владения дамухов. Однако это предположение не соответствует заявлению Гесиода о бедственном положении его отца, возвратившегося на родину. Более вероятно, что Гесиод, как и его отец, принадлежал к дамухской земельной знати, к «лучшим». Обращаясь к брату Персу, Гесиод напоминает о его, а тем самым и о своем высоком происхождении: «Перс, о потомок богов» (Труды, 299). Примечательно, что, негодуя на «царей-дароядцев», Гесиод относит себя не к «*estloi*» (лучшим), а к «*deiloi*» (народу). Конечно, противоречия между теми и

другими прослеживаются у Гесиода достаточно четко, однако они перенесены в этическую область. Гесиод тем не менее говорит о населении всего полиса, о справедливости как норме полисной жизни, о необходимости трудиться независимо от происхождения.

Оппозиция «лучших» и «народа» не подчеркивает имущественного различия этих категорий населения [Античная Греция. Т.1. Становление и развитие полиса. М., 1983. С. 155–159]. Конечно, в полисе, а точнее, в протополисе (Аскра не была самостоятельным полисом; Являясь земледельческим поселением, она

входила в полис Феспию) были и бедные, и богатые. Хотя Гесиод постоянно упоминает о «грызущей бедности», он не приводит фактов имущественных и социальных различий. Его брат Перс не имеет собственного добра, но при надлежащем усердии он может стать богатым. Земля Аскры, «тягостной летом, зимой неприятной», была каменистой и обожженной солнцем. Но эта земля позволяла возделывать рожь и овес, содержала выпасы для скота и давала возможность земледельцу при надлежащем усердии жить безбедно, в достатке и сытости. Конечно, Гесиод замечал,

что люди стремятся к богатству, но, видимо, нельзя однозначно и прямо считать это обстоятельство свидетельством развития товарного производства, так как основой в достижении богатства являлся земледельческий труд, укрепляющий «ойкос», — почти замкнутое натуральное хозяйство.

И другая социальная оппозиция, подчеркиваемая Гесиодом: народ («демос») — цари («басилеи»). Только басилеи, по мнению Гесиода, ответственны за состояние справедливости в полисе, которая должна поддерживаться их усилиями. Как следует из поэмы

«Труды и дни», бацилеи пополнились из числа всего населения (кооптировались в совет бацилеев из числа «лучших»). Гесиод не подвергает сомнению саму процедуру отбора, однако его явно не устраивает использование власти бацилеями. Видимо, Гесиод причисляет себя к демосу, становясь в оппозицию по отношению к осуществляющим несправедливое правление бацилеям. В целом же отмеченные обстоятельства биографии Гесиода позволяют говорить об особенностях становящегося полисного общества с его имущественной

дифференциацией и всеобщим движением за кодификацию права, ограничивающего произвол басилеев.

«Теогония»

Рассмотрение поэм Гесиода целесообразно начать с «Теогонии», поскольку содержащаяся в ней теокосмогония в плане предфилософском (как развивающееся внутри мифа и разрушающее его рациональное осмысление мира) представляет собой наибольший интерес. Впрочем, предфилософский статус

«Теогонии» Гесиода требует своего специального обоснования. Еще Г. Властов предполагал, что она представляет собой «ряд сшитых сказаний аэдов» [Гезиод.

Подстрочный перевод поэм с греческого. / Вступление, перевод и примеч. Георгия Властова. СПб, 1885, X. С. 16]. Однако

современными учеными это предположение не подтверждается. Исследуя «Теогонию» и отмечая повторяющиеся особенности языка поэмы, Г. Швабль подчеркивает в ней единство языка, стиля и замысла [Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel —

Stuttgart, 1968. S. 138 – 146]. С этим можно согласиться; поэма, действительно, не компиляция, а произведение, пронизанное единством замысла и авторской позиции. Но и по этому вопросу нет единства. Согласно мнению современного английского исследователя П. Уолкота, по замыслу и по реализации «Теогония» есть не что иное, как гимн Зевсу, славному и сильнейшему из богов, и в этом смысле подобна гимнам другим богам [Walcot P. Hesiod and Near East. Cardiff. Univ. of Wales Press, 1966. P. 37]. Однако широко распространено мнение о Гесиоде не

столько как о религиозном проповеднике (в этой связи это было бы естественно), сколько как о просветителе, учителе человечества, мыслителе и философе [Heinimann F. Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945, XIX]. Этот подход нам представляется более перспективным, хотя он содержит известные преувеличения в оценке Гесиода как философа. В частности, не могут быть однозначно расценены как философские основные вопросы, с которыми поэт обращается к музам:

Как боги, как наша земля зародилась,

Как беспредельное море явилось
шумное, реки,

Звезды, несущие свет, и широкое
небо над нами;

Кто из бессмертных подателей благ
от чего зародился,

Как поделили богатство и почести
между собою...

И сообщите при этом, что прежде
всего зародилось.

(Теог.,) 08 – 112, 115)

Поставленные вопросы содержат различные напластования. Конечно, Гесиода интересует, как «зародились» земля, небо, море, звезды и т. д. Но он хочет получить ответ не только на это. Гесиода интересует, как зародился тот самый повседневный мир, в котором земля – это наша земля, «всеобщий приют безопасный», «кормилица стад», небо – «жилище богов всеблаженных» и в то же время «широкое небо над нами» и т. д. Это тот древний и вечно новый мир, в котором живет человек, это дом человеческого бытия, в котором

присутствуют также и боги. Как зародился этот мир, включающий богов, и просит рассказать муз Гесиод. Назначение богов в природно-человеческом мире оговорено достаточно ясно: боги — «податели благ». Другая сторона вопроса о происхождении мира и родословной богов связана с разделом богатств и почестей между ними.

Примечательно, что Гесиод, в отличие от Гомера, не обращается к родословной героев. У Гомера знатность происхождения служила основанием (хотя и подтверждаемым в постоянных сражениях) для

получения «богатств и почестей». У Гесиода же речь идет о родословной богов, и предметом для раздела в качестве «богатств и почестей» выступает сам мир. Обращение к Гомеру показывает, насколько дальше идет Гесиод. У Гомера человек космизирован, но космос этот антропоморфен, боги подобны человеку по внешнему виду, реакциям, и герои ведут свое происхождение от богов. Гесиода уже интересуют не династические связи людей, а родословная богов как владык земли. Тем самым проводится различие двух сфер — людей и богов, и в такой форме

впервые утверждается мысль об объективности внешнего мира. Человек является лишь частицей этого не подчиняющегося ему мира. С последним обстоятельством человеку необходимо считаться.

Сам вопрос о том, «как боги, как наша земля зародилась», адресованный к музам, предваряется примечательной беседой муз и Гесиода. Обращаясь к пастуху – Гесиоду, они сетуют на неразумие людей: «брюхо сплошное». Конечно, Гесиод не первый просит помощи у муз, но в их обращении к нему противопоставляются «ложь» (вымышленное) и «правда»

(истинное). Вслед за музами Гесиод воспевает «что было и что еще будет». Это те божественные песни, которыми музы «радуют разум великий отцу своему на Олимпе». Они предназначены для возвеличивания и увеселения богов, и прежде всего Зевса – «отца и бессмертных и смертных», силой одержавшего победу над Кроном и разделившего между богами почести. Вслед за Зевсом музы «воспевают тех из богов, что Землей рождены от широкого Неба». Третьими следуют люди и могучие гиганты.

В поэме повествуется о трех поколениях, рожденных от Земли и

Неба (Уранидах), Кронидах (богах-олимпийцах и главном из них — Зевсе), о людях и гигантах. Начало и конец песнопения служат воспеванию Зевса, силою взявшего верх. Нам представляется, что истина, которой учит Гесиод, заключается не в описании последовательности поколений богов, а в воспевании Зевса. Гесиод воспевает также законы, «которые всем управляют», «добрые нравы богов». Соответственно Гесиод не хочет довольствоваться картиной зарождения нашего мира, так же как не может он удовлетвориться внешней последовательностью

поколений как бессмертных богов, так и смертных людей. Его интересует устойчивое состояние мира («поделили богатства и почести»), главенствующее положение Зевса в этом мире, в соответствии с чем он воспевает его в начале и в конце. Гесиода интересует внутренняя структура мироздания, скрывающаяся за внешней оболочкой. И в этом смысле начало мира выступает как генетическое («кто от чего зародился») и как субстанциональное («как» поделили богатства и почести боги, «как» овладели Олимпом). Но сам термин

агche у Гесиода имеет только хронологическое значение. Его интересует первоначальное состояние мира, которое одновременно является и первоначальным состоянием (предысторией) Зевса, но лишь как начало событий во времени. Проблема «начала» – проблема воспевания Зевса. Гесиод знает, что люди и гиганты появились после Зевса, и их воспевание как последних есть конец воспевания Зевса. Конечно, Гесиода интересует и первичное состояние как таковое, но оно предстает перед ним как последовательность поколений,

«архэ» при этом входит у Гесиода в хронологическую целостность – «в начале и в конце».

Гесиод до предела использует возможности временной последовательности «начала», не обращаясь к разработке термина «архэ». Он задает вопрос о том, что «прежде всего» зародилось по отношению к Земле и Небу. И отвечает на этот вопрос: «Прежде всего во вселенной Хаос зародился» (Теог., 116). Может, Хаос и есть то начало, то первичное состояние, из которого рождается мир, хотя термин «архэ» при этом и не употребляется. Однако от Хаоса нет перехода к

последующим поколениям богов. Следом, а не из Хаоса, рождаются Гея, Тартар, Эрос. Первые три начала способны, как космические силы, произвести от себя другие существа: Хаос породил Ночь и Эреб, Гея – Небо, нимф, Понта. Вслед за этим начинается последовательность браков (по влечению Эроса), где выявляется сложная и разветвленная система родственных связей богов, в которой каждый из них должен найти свое место. Обретя связь с другими, каждый бог получает свой удел. Наблюдается своеобразная целостность различного.

Создается впечатление, что в основе «Теогонии» находится версия восточного варианта о победах молодого поколения богов над старым, о совершенных злодеяниях, хитрости, коварстве и т. п.

Родословная богов включает в себя повествование о трижды повторяющихся преступлениях богов-родителей по отношению к их детям и о последующем отмщении. В центре же повествования находится борьба богов второго (титанов) и третьего (олимпийцев) поколений, завершившаяся победой олимпийских богов во главе с Зевсом. Уран прятал родившихся от

Геи детей в недрах Земли и «злодейством своим наслаждался» (Теог., 158). За зло, совершенное Ураном, воздает ему Крон (Теог., 170 – 173), который, однако, сам боится кары, предсказанной ему Ураном (Теог, 208 – 210). Пожирая собственных детей, он совершает очередное космическое злодейство (Теог., 470 473). Однако Крон – «злой нечестивец» – был побежден хитростью и силой «сына родного» и извергнул назад своих детей – братьев и сестер Зевса.

Хотя основная линия родословной богов охватывает рождение трех поколений, в центре повествования

находится Зевс. Он освобождает «братьев своих и сестер Уранидов», они же отдают ему «гром вместе с молнией». Результатом этого акта является правление Зевса: «людьми и богами он правит» (Теог., 501 – 515). Именно здесь, в центре повествования о завоевании Зевсом верховной власти над «людьми и богами», помещается эпизод о сыновьях Иапета. Здесь и происходит включение антропогонии в теогонию: появление человека на «исторической арене» – деталь в борьбе Зевса за господство «над людьми и богами». Попытка Прометея обмануть Зевса – одна из

форм борьбы титанов против Зевса-отца, в частности, в сфере его господства над людьми. Происходит это в Меконе (Мекона – область в северной части Пелопоннеса.), где «боги с людьми препирались».

Прометей, принимая сторону людей, пытается обмануть Зевса. Обман заключается в неравном разделе туши быка, предназначенного для жертвоприношений богам. Зевс видел обман – лучшая часть туши была обернута шкурой и желудком, худшая же (кости) покрыта «ослепительным жиром». Как же поступает Зевс? Один из его первых актов после победы над Кроном

следующий: извергнутый Кроном камень, проглоченный им по ошибке вместо Зевса, был поставлен Зевсом в Пифоне – «смертным на диво» (Теог., 497 – 500) как напоминание о могуществе и силе богов по отношению к смертным. Эти же цели подчинения смертных людей богам, с тем чтобы люди приносили им обильные жертвы, преследует «препирательство» богов и людей в Меконе. Прометей пытался помочь людям избежать подчинения богам, и прежде всего «отцу и бессмертных и смертных» Зевсу.

Зевс изображен в этом эпизоде жестоким, безжалостным богом. Он

видит обман и насмехается над Прометеем. В его поведении превалируют эмоции (прежде всего гнев) (Теог., 533, 554, 558, 568).

Почему же этот гнев распространяется не только на Прометея (непосредственного виновника обмана), но и на людей? Заключительные строки к эпизоду дают нам ответ: «Не обойдет, не обманет никто многомудрого Зевса!» (Теог., 613). Подчинение людей Зевсу превращается в одну из центральных сцен борьбы Зевса и богов-олимпийцев за «власть и почет». И хотя на алтарях «во славу бессмертным» сжигают с тех пор

лишь «белые кости», да и Прометей, в конечном счете, был прощен, автором утверждается мысль о невозможности обмана Зевса и неизбежности его «тяжкого гнева» (Теог., 615).

В этом контексте Гесиод повествует о появлении человека. Боги создают одну половину рода человеческого – женщину. Женщин «губительный род» был создан на несчастье людям. Создание женщины – тоже обман: за «сверкающей внешностью» скрывается «зло вместо блага». Зевс представляет собой жестокое культовое божество, перед которым человек должен находиться в страхе

и благоговении. Попытка обмануть Зевса привела к самому большому злу в жизни смертных – созданию женщины. Гесиод описывает родословную богов и лишь коротко останавливается на описании жизни людей после сотворения женщины (Теог., 591 – 610). «Необходимым дополнением к рождению богов является появление на земле их человеческих почитателей. Версия истории, рассказанной в «Теогонии», объясняет происхождение по крайней мере одного из двух полов, в то время как постоянное присутствие другого и существование богов предполагается, более того, это

является центральной мыслью поэмы» [Walcot P. Hesiod and Near East. Cardiff. Univ. of Wales Press, 1966. P. 62].

Конечно, идея создания человека (женщины) входит в контекст идей о почитании Зевса как верховного, наиболее могущественного бога. Овладению богатствами и почестями предшествовало «состязанье за власть и почет» и воцарение над богами Зевса, который и раздает им уделы, «какой для кого полагается» (Теог., 881 – 885). Возникает соблазн отнести «Теогонию» к роду гимнической поэзии, такой же, как вавилонская поэма «Энума Элиш».

П. Уолкот пишет: «"Теогония», подобно „Энума Элиш», посвящена подвигам царя богов, и она является таким же панегириком власти Зевса, как и поэма „Труды и дни"» [Цит. соч., р. 37]. Но аналогия «Теогонии» с восточными теогоническими версиями далеко не достаточна. Наблюдаются большие различия между Зевсом и, скажем, Мардуком.

В «Теогонии» Гесиода, в отличие от «Энума Элиш», Земля с самого начала – «всеобщий приют безопасный», а Небо – «жилище богов всеблаженных». Мир у Гесиода не сотворен и не может быть сотворенным. Он сам зародился.

Вернее, зародились четыре
космических основания – Хаос,
Земля, Тартар, Эрос. От них
зарождается мир – с морем и реками,
луной и солнцем, небом и звездами и
т. п. Они же находятся в основании
мироздания. Мир как целое в его
многообразии – вот точка отсчета в
родословной богов. Зевс –
«верховный бог», но он не является
демиургом. Сотворение мира не есть
результат победы богов-олимпийцев.
Мардук же при помощи хитрости и
силы завоевывает власть верховного
божества. После этого, убив Тиамат
(прародительницу богов), Мардук
разрубает ее тело на две части и

сотворяет из них небесный свод и землю. На небе бог создает луну и другие небесные светила, на земле — животных и растения.

У Гесиода же боги-прародители не подлежат уничтожению, а превращаются в космические силы (стихии). Это относится не только к Хаосу, но и к Тартару, чье потомство представляет собой персонифицированные космические стихии. Эрос не порождает потомство, поскольку сам выступает динамической силой, лежащей в основе многочисленных порождений. Конечно, наиболее значительное генеалогическое древо начато Геей,

но, как уже отмечалось, олимпийцы — лишь одна из его ветвей. Многие ее порождения — не что иное, как персонификация столь привычных нам природных и социальных явлений.

Каково же сопряжение мифологического повествования о победе верховного божества Зевса, действительно имеющего восточные аналогии, с космогоническими и космологическими представлениями Гесиода? В основе их, как уже отмечалось, лежит утверждение о несотворенности Земли. Откровенно космогоническими силами выступают Хаос и Эрос. Можно ли

их рассматривать как продукт рационалистических построений, отличающих «Теогонию» Гесиода от восточных теогонических мифов? Хаос часто рассматривают как абстрактное космогоническое представление. По мнению О. Гигона, это представление более глубокое, чем о Небе и Земле как о начале всего. Небо и Земля – первые абстракции на пути поиска первоначала. В мифологическом мышлении греков Земля и Небо представлялись иногда как пещера, где плоская земля – дно, полукруглое небо – сводчатый потолок. «Гесиод исходит из картины мировой

пещеры. Но он устраняет теперь небо и землю. Начало бесформенно, и чтобы постигнуть начала, нужно отказаться также и от этих двух имеющих форму вещей. Тогда остается лишь пространство между небом и землей. Это и есть Хаос» [Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel — Stuttgart, 1968. S. 24]. Начало представляется Гесиоду чем-то неопределенным и не имеющим никакого образа. Хаос — это абстрактное представление совершенно бесформенного. Еще дальше идет Г. Френкель, рассматривая Хаос как нечто, из чего

выделяется вселенная как сущее, как «источник и граница всех вещей» [Frankel H. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 1976. S. 148]. В то же время У. Хельшер считает Хаос неубедительным образом в космологии Гесиода. По его мнению, Хаос имеет твердое место в финикийской космогонии. Идея Хаоса, поясняет У. Хельшер, связана не только с Землей и Небом, но и с Эросом (и даже восходит к образу самооплодотворяющегося божества) [Holscher U. Anaximander und die Anfänge der Philosophie. Hermes, 1953. Bd. 81. H. 143]. Действительно, в

космогонии Гесиода Хаос по сути является предтечей всего мира и богов. Однако у Гесиода эту роль в большей степени выполняет Гея.

Хаос чужд Олимпу как духовно, так и пространственно. Потомство его — бесформенные и враждебные силы — контрастирует с потомством Геи.

Боги ненавидят Хаос, не даром он является местом, где обречены жить титаны. Это, на наш взгляд, указывает на то, что порождения Хаоса интересуют Гесиода лишь как природные стихии, и не сами по себе, а как подчиненные богам-олимпийцам, и прежде всего Зевсу, т. е. входящие в гармонично и разумно

устроенный мир. Перевод Хаоса с языка мифа на язык категориального мышления у Гесиода не произошел: как мы видели, категория «архэ» обладает лишь временным, но не субстанциональным значением. Гораздо в большей степени субстанциональное значение принадлежит Земле. Космологические представления Гесиода, напоминающие восточные мифы своей связью с описанием битв богов, строятся на ином основании — на признании центрального места Земли (на которой живут люди и боги) во Вселенной.

Злобный и страшный Зевс космогонического повествования выступает совершенно другим в качестве верховного правителя. Повторяющийся мотив о преступлении родителя по отношению к детям с утверждением Зевса в качестве «царя и владыки» прерывается. Космогония отчетливо характеризует Зевсов порядок, космическое равновесие, мировую гармонию. Хотя родословной Зевса предшествует рождение старших титанов, детей Ночи (рожденной Хаосом), детей Геи и Понта и ряд других охарактеризованных выше рождений, повествование соотносит

с ним рождение космических сил с первых актов теогонии. Рождаются от Геи и Урана киклопы, и Гесиод сообщает, что они изготовили Зевсу молнию и дали гром (Теог., 141). О дочерях Океана сообщается: «Такой от Кронида им жребий достался» (Теог., 348). Стикс рождает живущих «при Зевсе» Нике, Силу и Мощь (Теог., 385 – 386) и первым приходит на Олимп, когда Зевс распределяет уделы и почет (Теог., 390 – 403). О рожденной Гекате сообщается, что такой удел даровал ей Зевс (Теог., 412 – 413). Сторукие призываются Зевсом на помощь, они же становятся стражами свергнутых

титанов. Судьба рожденных до Зевса такова: или прямо говорится об их службе Зевсу, или они уничтожаются им, богами-олимпийцами или героями. Древнейшие богини становятся женами Зевса.

Кульминация царствования Зевса – разделение им между богами «уделов и почестей» после победы над титанами (Теог., 343, 412 – 414, 418, 449, 488).

Интерес к Зевсову порядку говорит о том, что Гесиода интересует не прошлое, а настоящее. Это настоящее есть мир как целое. Гесиод, повествуя о родословной богов, стремится представить все

окружающие явления. Когда он не в состоянии это сделать, он специально его оговаривает: сколько же есть на Земле потоков – «шумливых сынов Океана», назвать никому не под силу, название их знает лишь живущий поблизости. Старшая группа титанов персонифицирует природно-человеческий мир, явно конкретизируя присутствие человека в мире.

По нашему мнению, у Гесиода не теогония, переходящая в космогонию, служит ключом к настоящему, а настоящее как исходное целое служит созданию космогонии,

ориентированной на это настоящее. Ряд теогоний, берущих начало не только от Земли, но и от Хаоса, соединяется в одно целое, и это целое – существующий мир. На протяжении всей поэмы подразумевается присутствие человека. Даже последнее препятствие на пути Зевса к победе – чудовище Тифей – расценивается как возможный претендент на власть над богами и людьми. У Гесиода подчиняются Зевсу не боги, а целые области природы, каковыми являются родившиеся от Геи и Урана родоначальники основных сфер окружающего человека внешнего

мира, как природного, так и социального (Теог., 133 – 137; 140). Формула «было, есть и будет» и формула космогонической соразмерности охватывают настоящее как упорядоченное целое. И эта упорядоченность связана с именем Зевса, она знаменует отношение человека к богам не как к объектам религиозного поклонения, а как к персонифицированным природным и социальным силам. В «Теогонии» Гесиода один и тот же мир берется в двух измерениях: мифологическом и космогоническом. Оба измерения содержат и соответствующие

изображения Зевса – властного и злобного бога в первом случае и во втором – мудрого мироустроителя. Человек присутствует в мире и в первом, и во втором измерениях. Гесиод, хотя и говорит о необходимости жертвоприношений богам, провозглашает идею природного и социального порядка, права и справедливости, благозакония. В полной мере понять значение этих идей в мировоззрении Гесиода позволяет анализ второй его поэмы.

«Труды и дни»

Поэма вырастает из размышлений Гесиода о своем конфликте с братом Персом, который благодаря несправедливому суду «царей-дарождцев» забрал часть наследства Гесиода. Затронутым, однако, оказывается гораздо более широкий круг проблем, глубокому осмыслению которых способствует задевающая Гесиода совершенная лично над ним несправедливость. Интерес Гесиода к миру, к его проблемам отличается такой остротой, а отдельные замечания поэмы «Труды и дни» — таким знанием жизни и психологизмом, что эту поэму иначе и не назовешь,

как энциклопедией человеческой жизни с ее простыми радостями, с заботами о семье и детях, с постоянной борьбой за хлеб насущный и справедливость, а самого Гесиода – одним из первых гуманистов, провозгласивших высочайшую идею труда в его созидательной, преобразующей самого человека функции.

Гесиода волнует проблема справедливости среди людей, он не устает повторять, обращаясь к Персу: «Слушайся голоса правды и думать забудь о насилье». Постоянно призывает он его к труду: «Усердно работай», чтобы «голод тебя

ненавидел» (Труды, 298 – 299). Гесиод предлагает также целый календарь сельскохозяйственных работ, который отражает мировоззрение и психологию древнего грека, что позволяет реконструировать духовный контекст древнегреческой литературы и философии. Но наиболее важны даваемые Гесиодом обоснования труда и справедливости. Так как авторство Гесиода установлено, то мы можем развернуть систему используемых им обоснований в концептуальное целое.

Перейдем к рассмотрению одного из центральных понятий поэмы – труда

(«эргон»). Труд, согласно Гесиоду, формирует добродетель («арете»). При этом надо помнить, что речь идет не о труде вообще. Такого абстрактного термина у Гесиода нет. «Эрга»—«труды» (множ. число), т. е. хлопотные труды сельского жителя. Напомним, что полис начинался как сельское поселение, где «хора» (земельная часть) — обязательная часть полиса [Античная Греция. Т.1. Становление и развитие полиса. М., 1983. С. 252]. Каждодневная работа на пашне, в саду и т. д. — вот о каких трудах идет речь. И когда Гесиод обращается к брату Персу с увещеваниями трудиться, он ведет

речь не о значении труда как такового. Речь идет о трудах поселенца полиса (протополиса), и не «человека вообще», а хозяина ойкоса, почти все производящего самостоятельно. Этот труд внутри поселения рядом с другими людьми делает человека добродетельным, приносит ему «добродетель и славу» («арете» и «кюдос»). Лучшим среди поселян является тот, кто мирно трудится на своем участке, он достоин уважения и справедливо пользуется им.

И все же рассуждения Гесиода обладают большей обобщающей силой. Такой мирно работающий

человек участвует в состязании:
«сосед соревнует соседу». Гесиод
переносит обсуждение вопроса в
мифологически-космологический
план:

Знай же, что две существуют
различных Эриды на свете,

А не одна лишь всего. С одобреньем
отнесся б разумный

К первой. Другая достойна упреков.
И духом различны:

Эта – свирепые войны и злую вражду
вызывает...

Первая раньше второй рождена
много сумрачной ночью;

Между корнями земли поместил ее
кормчий всевышний,

Зевс, в эфире живущий, и более
сделал полезной:

Эта способна понудить к труду и
ленивого даже...

(Труды, 11 – 20)

Труд – та общая сфера, где
проявляется достоинство человека, —
его «арете». У Гомера боги неравно

распределяют «арете»: одному посылают они воинские доблести, другому – мудрость в совете и т. д. Гесиод же обращается ко всем в равной мере. Труд человека рассматривается вместе с его результатами. Подчеркивается и субъективная сторона труда («не ленись»), и объективная (необходимость обращения к богам). Обе эти стороны берутся как одно целое. Человек относится здесь к земле как к естественному условию своего труда, и так же естественно он осознает себя существом общественным. Человек, живущий в поселении и разделяющий труды

своих соседей, должен, по мысли Гесиода, подчиняться законам (в данном случае речь идет об установлениях, которые исходят от басилеев), иначе невозможно обеспечить «жизнь сообща».

Каким путем, однако, «эрга» (труды) сообщают человеку «добродетель», которая традиционно считалась даром богов? Этот вопрос обширен, и практически весь анализ поэмы «Труды и дни» и должен дать на него ответ. Ведь Гесиод не только воспекает достигаемые самим человеком добродетели, но и сами эти добродетели у него не военные, в отличие от гомеровских, а мирные

[Тренчени–Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. СМ., 1956. С. 83]. Труд очерчивает ту сферу, внутри которой протекает самостоятельная работа человека, где человек сам координирует свои труды и дни. Осмысление последовательности этого выливается у Гесиода в земледельческий календарь. Этот календарь содержит не только перечень природных явлений и соответствующих им работ, а представляет собой также набор «уловов»: как определить наиболее благоприятное для тех или иных занятий время, как по тем или иным природным признакам распознать

благоволение богов и т. п. И все же боги у Гесиода не отделяют человека от природы, а включают его в природное целое. Порядок в мире поддерживается богами, а такая сфера, как «эрга», от которой зависит не только благополучие, но и сама жизнь человека, представляет важнейшую сферу отношений с богами.

Человек действует у Гесиода с богами, несмотря на богов, без богов [Joos P. Tuche, *physis, techne. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*, Winterthur, 1955. P. 11–12]. И все же в земледельческом труде ничего нельзя добиться без

благосклонности богов. Боги и у Гесиода – покровители человека, они сообщают ему физические и духовные силы – «эрга» и «техне». У Гомера боги выделяют отдельного человека и одаряют его способностями в той или иной «техне». Поэма Гесиода перекликается с гомеровскими гимнами: Деметра – покровительница земледелия, Триптолем – изобретатель плуга, Афина – покровительница ремесел и т. д. Однако, в отличие от героев Гомера, обращаться за помощью к богам может каждый, и, что особенно важно, каждый, а не

излюбленный ими, при благосклонности богов получает желаемые результаты. Обращение к богам превращается в своего рода «технологическую справку» с указанием времени, места и ситуации обращения к божеству. Здесь уже не просто констатируется, что знание («техне») стало доступно человеку, потому что его «возлюбили» боги, а подчеркивается, что человек сам избирает богов, ждет желаемого результата от вполне определенных действий.

У Гесиода отношение человека к богам осмысливается специально и подробно. Уже у Гомера отношение к

богам служит предметом специальных размышлений. Примером может служить набожность Эвмея, который рассуждает, что вся человеческая жизнь от рождения и до смерти находится в руках богов, а потому следует делать приятное богам, услаждать их обоняние запахом сжигаемых жертв и бояться нанести им обиду. В то же время человек, приносящий богам обильные жертвы, вправе напомнить им об этом, обращаясь к ним с просьбой. В таком напоминании нет ничего неблагочестивого. Гесиод коренным образом переосмысливает понятие

«благочестия» («эвсебии»).

Отправления культа, как это было ему известно, были различны в Лаконии, Беотии, Аркадии, что следует из описания Гесиодом людей серебряного поколения, приносящих жертвы богам в различных областях. Нововведение Гесиода состоит в том, что он рекомендует соблюдать последовательность в жертвоприношениях согласно предписанному ритуалу. В соответствии с традиционным порядком жертвоприношений у греков привилегия обращения к богам принадлежала отцу семейства. Благочестивое же отношение детей к

родителям, благоговение перед ними считалось «эвсебией». Рекомендации и религиозные предписания Гесиода окончательно уничтожали посредническую роль третьего лица в обращении человека к божеству, вследствие чего благочестивые, благоговейные отношения к главе семейства переносились на отношения к богам. У Гесиода термин «эвсебия» еще не означает благочестия по отношению к богам, но по своей сущности «Труды и дни» – новое воззрение на богов и благочестие [Kern O. Die Religion der Griechen. Bd. 1. B., 1926. S. 275].

Гесиод первым связал воедино традиционное религиозное представление о силе и власти богов с идеей справедливости, которая теперь рассматривалась как сфера божественная. Он был первым, «кто в ясном виде высказал идею божественной справедливости» [Цит. соч., S. 281]. Боги провозглашались охранителями мирового порядка и справедливости, а от человека требовалось благоговение перед ними и уважение к ним. Конечно, подчинение человека страшным неведомым силам — наследие магического сознания, присутствие которого ощущается в системе

«предписаний» Гесиода. Однако не это выдвигалось на первый план: согласно Гесиоду, надо не столько бояться богов, сколько осознавать, что на них зиждется мировой порядок. Мифологическое описание взаимосвязи человеческой жизни с космической справедливостью характерно для всей поэмы «Труды и дни». Но своеобразие такого космологического подхода состоит в том, что он не только допускает, но и предполагает личностный взгляд на вещи. Путь к характеристике космической справедливости начинается у Гесиода с личного выбора между злой Эридой (этот

путь ведет к «словопрениям и тяжбам») и доброй, которая понуждает к труду и отвращает от бесполезной траты времени на «всякие тяжбы и речи». Гесиод, призывая Перса избрать путь добродетели, употребляет термин *hodos* – «путь» [см. Becker O. *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*. В., 1937. S. 3 – 5]. У Гесиода этот термин вводит в область человеческих дел и выбора между злом и добродетелью:

С доброю целью тебе говорю я, о
Перс безрассудный!

Зла натворить сколько хочешь —
весьма немудреное дело.

Путь не тяжелый ко злу, обитает оно
недалеко.

Но добродетель от нас отделили
бессмертные боги

Тягостным потом...

(Труды, 286 – 290)

На каждом шагу возможны ошибки
человека и отступления от
справедливости. Путь «дикое» может
быть охарактеризован в трех

корреляциях: «дикее» и «крисис» («справедливость» и «распря»); «дикее» и «мюфос» («справедливость» и «словопрение»); «дикее» и «хюбрис» («справедливость» и «насилие»). У Гомера понятие «дикее» встречается в отдельных случаях в таком же значении – справедливости, правды, но оно не включено в систему других понятий. У Гесиода же намечается такая включенность и однозначная связь. Прежде всего «дикее» отличает человеческий мир от животного:

Ибо такой для людей установлен закон Громовержцем:

Звери, крылатые птицы и рыбы,
пощады не зная,

Пусть поедают друг друга: сердца их
не ведают правды.

Людам же правду Кронид даровал —
величайшее благо.

(Труды, 276 – 279)

«Дике» очерчивает область
человеческого общежития и по
своему происхождению не относится
к сфере обычаев и нравов. Обычаи и
нравы — не правового происхождения
и основываются не на истине, а на

примере. «Дике» же относится к сфере правовой и развивающейся государственной жизни, так же, «как договор и закон, фемис и диайта» [Hirzel R. Themis, Dike und Verwandtes. Leipzig, 1907. S. 62]. Во всех этих случаях «дике» характеризует действие по определенному правилу и представляет собой определяющую норму как результат найденного и принятого решения. В этом смысле «дике» близка к истине («алетейе»). «Дике» указывает на отношения равных спорящих сторон.

У Гесиода «дике», превращаясь в божественное установление, требуя

«эвсебии», разделяет прежде всего божественную и человеческую сферы. Хотя у Гомера встречаются жалобы людей на зависть богов, все же преобладает представление о Зевсе как отце богов и людей. Однако гомеровский человек помнит заповедь: бойся обидеть божество. У Гесиода уже речь идет не о личной обиде того или иного бога.

Существует божественная сфера с присущими ей законами, первый из которых гласит: будь верен долгу перед богами, не переступай отведенную человеку меру. Так как у Гесиода справедливость и порядок — сфера божественная, между

человеком и божеством намечаются онтологические различия [см. Gatz В. Weltalter, goldene Zeit und Sinn verwandte Vorstellungen. Hildesheim, 1967. S. 23 – 25]. Человек не совершенен, эфемерен, боги вечны и совершенны. В этом смысле «дике» ориентирует на самопознание, на меру, на обуздание себя, на выбор правильного решения.

Правильный жизненный путь предполагает противопоставление «дике» и «крисис». Это противопоставление встречается в конкретном контексте. Обращаясь к брату Персу с призывами к труду, поэт настоятельно рекомендует:

«...беги словопрений судебных и тяжб» (Труды, 29). Непосредственно противопоставляются «полезное дело» и «бесполезная тяжба». Что же собой представляет тяжба («крисис»)? Уже у Гомера на щите Ахилла изображена сцена суда. У Гесиода речь идет не о суде, а о тяжбе, т. е. о заведомо несправедливом деле, которое противопоставлено «дикее» прежде всего в судебном процессе. В то же время «крисис» как «неблагое дело» и «адикия» («несправедливость») противопоставляется «благим трудам» и «дикее» как порядку человеческой жизни. Гесиод

осмысливает не только судебный, но и социальный порядок. «Дике» для него и судебный, и социальный, и природный порядок одновременно. Участники «крисис» как неправого суда подлежат наказанию со стороны Дике. Дике, согласно Гесиоду, – богиня правого суда и справедливости, дочь Зевса, наказывающая людей за несправедливые деяния. Здесь и тяжбщик, и судья-мздоимец выступают представителями «адикии». Но «адикии» противостоит «дике» как космическая норма.

«Дике» противостоит и словопрению («мюфос»). Словопрение, как и тяжба, — это «адикия» в суде.

Словопрение («мюфос») позволяет вместо благих дел заниматься сутяжничеством и помогает отсудить чужое добро вместо того, чтобы благим трудом нажить собственное.

В то же время в употреблении термина «мюфос» наблюдаются нововведения: у Гомера «слово» — «дело» («эргон» — «мюфос») образуют обязательную пару; у Гесиода речь идет только о «делах» («трудах»). Вторая сторона антитезы не упоминается. «Мюфос» (так же как «эпос») теряет у Гесиода свою

ценность. «Мюфос» – это уже не обязательная сторона деятельности человека, а нечто противостоящее ей. «Эргон» как положительная сторона антитезы противостоит отрицательной стороне – «мюфосу», который теряет прежнее значение «слова», «речи» и превращается в «словопрение», «пустое слово». При этом находит употребление другой термин – «логос». «Логой» (мн. число) – это не пустые, «лукавые словеса», как это было у Гомера, а разумные, имеющие смысл и значение. «Логой» – дети Эрис, но доброй Эрис. Таким образом, «эргон» входит в сочетание с

понятием «логос», и хотя данное словоупотребление не встречается в тексте поэмы, оно уже содержательно намечено, так как «эргон» и «логос» характеризуют жизненный путь «добрых» (добродетельных) людей.

Более общим понятием, позволяющим в сочетании с «дике» охарактеризовать путь добродетельной жизни, выступает у Гесиода «хюбрис» («гибрис»), означающее «высокомерие, надменность, гордость как результат необузданности нрава, своеволия» [Ярхо В.Н. Эсхил. М., 1958. С. 33]. У Гомера «хюбрис» (hybris) – дерзость

человека по отношению к божеству, когда человек переступает дозволенное в отношении богов, затрагивает прерогативы божества, оскорбляет его, пытается стать выше бога. Совершенно иную картину мы видим в «Трудах и днях». «В отличие от морали гомеровской эпохи, у Гесиода «дике» и «гибрис» играют решающую роль в человеческом поведении, определяющем судьбы самих людей и целых народов» [Цит. соч., с. 34].

«Хюбрис» – это прежде всего нечестно нажитое богатство – «фарсос», т. е. «фарсос» приравнивается к «хюбрис» (Труды,

320 – 324). «Фарсос»
противопоставляется честно
нажитому богатству так же, как
«адикия» – «дике». «Хюбрис» равен
«фарсосу» и «ади-кии» и родствен
«анайдейе» («бесстыдству»).

Естественно, что «хюбрис»
характеризует на более абстрактном
уровне все недозволенные формы
отступления от «дике» – а именно
«крисис», «мюфос», «фарсос»
(лжерезультат добрых дел). У
Гесиода «хюбрис» – это не
отступление от религиозного
ритуала, а система индивидуального
поведения, противопоставляемого
«дике»: это «крисис», «мюфос»,

«анайдейя» и другие пороки, и если результат его – богатство, то оценивается оно как «фарсос» (недозволенное богатство). Гесиод описывает индивидуальный путь добродетели или порока. Человек сам выбирает, по какому пути пойти, но шаги его на любом пути имеют точку отсчета – оценку с позиций «дикее» и «арете». У Гесиода «хюбрис», характеризуя индивидуальную ответственность, впервые приобретает моральный смысл.

Гесиод прямо противопоставляет «хюбрис» и «дикее»; «хюбрис» непосредственно наказывается

богами как отступление от должного. Поэтому этический смысл приобретают сами поступки людей и их результаты: честный труд – это «дике»; нечестно нажитое богатство, «фарсос», – это «анайдос», «адикия» и «хюбрис». Определенный тип социального поведения (нечестно нажитое богатство – «фарсос», бедность, связанная с ленью, – «пения») приобретает этический смысл и оценку. Эти этические оценки обосновываются космическими и божественными нормами. С этой стороны прежде всего бросается в глаза сознательно осуществляемая Гесиодом инверсия

основных понятий, составляющих мир гомеровского человека. Гесиод напоминает о благородном происхождении Перса, родословная которого, как и у гомеровских басилеев, восходит к богам:

Помни всегда о завете моем и усердно работай,

Перс, о потомок богов,— чтобы голод тебя ненавидел.

(Труды, 298–299)

Дело не в том, что гомеровские «аристократы» не знали труда. Они его знали и гордились своими навыками, но не по этому основанию проходила оценка человека у Гомера. У Гесиода же труд превращается в основную социальную ценность, по отношению к которой он переосмысливает достоинства и недостатки человека.

Отправной точкой в оценке человека Гесиоду служит не доблесть (добродетель), которой наделяют боги гомеровского героя, а честный труд самого человека, хотя он и не отказывается от помощи богов и

следующего за ней богатства. Гесиод переносит акценты с добродетели (доблести) на богатство, которое составляло ранее часть аристократического материального и духовного состояния (его «тима»). «Вслед за богатством» у Гесиода «идут добродетель с почетом» (Труды, 313). Добродетель не дается человеку от рождения, она отделена от людей (опять же богами) «тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога» (Труды, 290). Как не вспомнить «тягостные подвиги» Ахилла; однако он не зарабатывал добродетель (доблесть), а утверждал ее. Здесь же вначале

находится труд, за ним богатство с почетом, соответствующим человеческой добродетели.

Происходит переосмысление такой важной нормы взаимоотношений между гомеровскими героями, как «айдос» [см. Erffa C.E.F. Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit. Leipzig, 1937. S. 44 – 54]. «Айдос» и у Гесиода характеризует человека, но в другом контексте и с другими заключениями. Этим контекстом является труд. Не война, а труд добывает человеку достаток. Труд – не дар богов, а обязанность. Гесиод подчеркивает общеобязательную

культурно-творческую роль труда: «Боги и люди по праву на тех негодуют, кто праздно жизнь проживают» (Труды, 303 – 304).

В этом контексте и следует призыв Гесиода к брату: для аристократа труд – не позор («айдос»). «Айдос» перестает быть устойчивой нормой, которой противостоит определенное корректирующее начало («немесис»). «Айдос» входит в соотношение с другими понятиями, приобретая в этом соотношении свое значение. «Плохой айдос» сопутствует лени, и «стыд – удел бедняка, а взоры богатого смелы» (Труды, 319). Однако здесь имеется существенное

уточнение. Речь в данном случае идет не о всяком богатстве, а о богатстве, добытом честным путем. Богатство, нажитое путем насилия, равносильно отсутствию «айдоса», «стремление жадное» к корысти вытесняет стыд бесстыдством (Труды, 323 – 324). «Анайдос» и тот, кто грабит другого (Труды, 359).

Вообще «айдос» не только противостоит «анайдос», он также входит в систему понятий, где центральным является «дике». «Дике» у Гесиода углубляет характеристику рабочего «этоса», так как выступает его важнейшим требованием. Человек справедливый

не нарушает мирового порядка, и как следствие этого – благой результат его дел. Благоволение богов к трудам человека существенно уточняется – «дикее» должно быть безусловным основанием человеческих дел, всякого права, всякой справедливости, которые объединены теперь с мирным трудом. «Эргон и дикее образуют основания, на которых Гесиод хочет построить свой мир» [Joos P. Tuche, physis, techne. Studien zur Thematik fr̃hgriechischer Lebensbetrachtung, Winterthur, 1955. S. 15]. Итак, понимание того, как добиться благосклонности богов и

добродетели, заключается в требовании: будь справедлив.

Обоснование пути добродетели, очерченного переориентацией на достаточно абстрактные нормы «стыда» и «справедливости», осуществляется у Гесиода посредством мифа, где мы опять встречаемся со злобным и коварным Зевсом. В «Трудах и днях» сообщаются миф о Прометее и миф о Пандоре. Миф о Пандоре обосновывает необходимость трудиться. Если труд ведет к «арете» и «кюдос», то другая его сторона – это изнурительный, тяжелый труд – «понос». Не всегда люди были

принуждены трудиться, некогда было
счастливое время, когда земля сама
рождала. Не требовалось ни пахать,
ни сеять, обильные хлеба
произрастали сами. Человек не знал
ни болезней, ни немощной старости,
ни зависти, ни губительной распри.
Однако люди сами разрушили свое
счастье. И виной всему было женское
любопытство. Гефест создал первую
женщину – Пандору. Она-то и
раскрыла ларец, в который были
заключены все несчастья человека:
горе и нищета, болезни и бедствия,
лишь одна надежда осталась на дне
ларца. Грустью и пессимизмом веет
от этого мифа: все лучшее в

прошлом, удел человека — лишь призрачная надежда. Здесь уже нет оптимистического призыва к труду, который расценивается как наказание богов. Работе предшествовало счастливое время, когда «эрга» (работы) и «дике» (справедливость) были соединены.

Конечно, в первую очередь по отношению к мифу о Пандоре справедливы слова об исторических напластованиях в мифологии Гесиода, которые выходят за пределы эллинского культурного круга. С мифом о Пандоре перекликается миф о Прометее. Прометей похищает у богов «техне» Гефеста и отдает его

людям. Прометей выступает героем и первооткрывателем культуры. Боги в мифе о Прометее – хранители профессионального знания («техне»). В данном случае наблюдается переход от представления о «богах-дарователях» к представлению о «богах-завистниках».

Такие размышления соответствуют представлениям о «завистливом божестве» и человеческой «хюбрис». В данном случае только в прошлом было возможным содружество богов и людей. Боги – хранители благ; все, чем хочет человек овладеть, он должен отнять у них. Человек,

вступая в борьбу за существование, перенося голод и «тягостный труд», для того чтобы выжить, должен овладеть «техне» богов, чем и вызывает их гнев. Этот миф перекликается с мифом о Пандоре: счастливое время – в прошлом, боги завистливы и причиняют человеку зло. Однако через этот пессимизм проходит идея ответственности человека: из-за неразумия женщины страдает человечество, человек собственным трудом преодолевает свою тяжелую участь.

Посредством ряда мифов и сопутствующих им рассуждений осуществляется также обоснование

«дике». «Дике» как бы гарантирует сферу правового обеспечения труда. И это понятно. Не военная доблесть обеспечивает богатство и честь, а мирный труд, нуждающийся в правоохранении. Поэтому «дике» из эпизодического третейского разрешения спора равных сторон, как это было у Гомера, превращается у Гесиода в необходимую норму, хотя она и не обеспечивается существующей правовой практикой. Не случайно Гесиода так беспокоит вопрос о «царях-дароядцах». По Гесиоду, человек приобщается к космическому порядку через правовую сферу. Конечно, он должен

молиться богам, чтобы боги благословили его труд. Но Гесиод предлагает человеку осознать присущий миру порядок и соблюдать справедливость. И хотя хранителями этого порядка выступают боги, в отношении к миру провозглашается устойчивый ориентир – «меру во всем соблюдай». И в соответствии с этой нормой человек должен делать свои дела.

Гесиод не забывает, что боги гневны и жестоки. «Скрыли великие боги от смертных источники пищи» (Труды, 42). Зевс гневен на Прометея, он злорадно смеется, отдавая приказ Гефесту изготовить женщину –

носительницу человеческих бед. Не приносившие жертвы богам, люди серебряного поколения были скрыты негодующим Зевсом под землю (Труды, 134 – 139). Вытекающая отсюда мораль традиционна: «Жарко подземному Зевсу молись и Деметре пречистой» (Труды, 465). К этому Гесиод присовокупляет целый ряд магических предписаний. С другой стороны, Гесиод апеллирует и к человеческому разуму. Его брат Перс, не следующий пути справедливости, – безрассуден. Гесиод не устает напоминать ему об ответственности, в частности, повествуя миф о пяти поколениях.

Этот миф служит перенесению антитетика «дикее» и «хюбрис» в поэтапный контраст от первого (золотого) поколения до последнего (железного) [Vernant J.-P. *Mythe et pensee chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique*. P., 1969. P. 26]. Утверждается первенство «дикее» и вторичность «хюбрис», но главное то, что взаимодействие поколений происходит в одном временном измерении. Препные поколения не исчезают, они остаются в роли демонов, охраняющих правду. Человеческая же жизнь ставится в прямую зависимость от совершенства людей определенного

поколения. В какой-то степени конкретизирует этот миф и наряду с ним подталкивает человека к размышлениям рассуждение о двух государствах: справедливом и несправедливом. В справедливом государстве царит всеобщее благо. Обильные плоды приносит почва, размножаются животные, нет войн, несчастий и голода. Но в несправедливом государстве

Женщины больше детей не рожают, и гибнут дома их

Предначертаньем владыки богов, олимпийского Зевса.

Или же губит у них он обильное
войско, иль рушит

Стены у города, либо им в море суда
потопляет.

(Труды, 244 – 247)

Как мы видим, мифы и рассуждения
«Трудов и дней» наряду с
теокосмогоническим
повествованием, содержащимся в
«Теогонии», служат возвеличиванию
и прославлению Зевса. Не случайно
основная идея Гесиода – присущего
миру, имманентного ему порядка
(справедливости)– трактуется иногда

как религиозная [см. Ярхо В.Н. Религиозно-нравственная проблематика в поэмах Гесиода. // Вестник Древней истории. 1965. №3]. И все же ключ к ее пониманию – это представления о человеке и его труде, о справедливости человеческой, божественной и космической одновременно. Именно Гесиод поднимается до унифицированного видения мира, полиса и человека, объединяя их в едином универсуме.

Хотя Гесиод прямо не говорит о значении полисных законов (за справедливый суд ответственные, по мнению Гесиода, басылеи), мы

встречаем у него выразительное обоснование полисного благополучия и «эвномии» – благозакония. Обоснование труда и права как высшего блага служит государству [Verdross-Drossberg A. Grundlinien der antiken Rechts und Staatsphilosophie. Wien, 1946. S. 19 – 20]. Гесиод вводит образ Дике – дочери Зевса, которая обращается за помощью к отцу, восстанавливающему справедливость. Но эта космическая богиня Дике существует одновременно с «дикей» как нормой человеческой жизни, отличающей человека от животных. Дике как

богиня есть не что иное, как персонифицированное понятие нарождающегося права. Человек у Гесиода входит в государственное целое посредством норм «дикей» и «айдоса», с которыми теперь соотносится человеческий «хюбрис». Соотносятся они в пространстве государственной жизни. Гесиод один из первых начинает понимать человека как «существо общественное». В государстве у Гесиода (по крайней мере, в справедливом) человек предстает микрокосмосом организованного макрокосмоса.

В то же время у Гесиода наблюдается следующий парадокс: когда он хочет привести систему рациональных обоснований, он рассказывает миф, а когда пытается «упорядочить» и «улучшить» его, то переходит к рациональным рассуждениям. В «Теогонии» обоснование власти Зевса, воспевать которого следует «вначале и в самом конце», превратилось в миф о коварном и злобном божестве, борющемся за власть, зато рассказ о богах окружающего человека и прекрасно упорядоченного (тем же Зевсом) мира превратился из мифа в логос. Нечто подобное мы наблюдаем и в

«Трудах и днях».

Глава 4. Полис и философия

Проблема происхождения философии – одна из наиболее спорных в мировой науке. При ее исследовании обнаруживаются трудности фундаментального характера, одна из которых состоит в выявлении духовных предпосылок античной философии. При обсуждении этих проблем мы уже обращались к мировоззрению Гомера и Гесиода, которое предстало перед нами сложным образованием

предполисного характера,
соединяющим самые
противоречивые напластования.
Однако переход от предфилософии к
философии, понятый как
«самопереход», «самодвижение»,
невозможен. Философия для своего
появления требует достаточно
высокого уровня развития культуры.
Последнее же предполагает
определенную ступень
экономического и политического
развития общества. Задача, однако,
не может ограничиться тем, чтобы
свести философию как уже
сформировавшийся и в достаточной
мере изученный феномен к

совокупности «базисных»
экономических и социальных
явлений. При этом обычно и
возникают разногласия. Что было
определяющим при рождении
античной философии: развитие
рабства, товарно-денежных
отношений или, может быть,
политической сферы?

Рассмотрение такого рода вопросов
предполагает не только изучение
конкретного исторического
материала, но и сознательное
обращение к общетеоретической,
методологической стороне
проблемы. По нашему мнению,
процессуальное рассмотрение

вопроса, выявление социальных основ исторического развития античной философии и самого ее генезиса, т. е. перехода от предыстории к истории, делает возможным такое обращение. Для исследователя-марксиста задача заключается в том, чтобы осуществить последовательное выведение истории духовных образований из общественных условий жизни [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 23, 383]. В последующем рассмотрении исторических предпосылок античной философии мы будем в большей степени обращаться к

Гомеру, поскольку некоторые особенности эпохи Гесиода уже были охарактеризованы. В очерченных нами хронологических рамках гомеровские поэмы охватывают время перехода от первичных классовых отношений к вторичным [см. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 21 – 24], от раннеклассового общества Микен к зрелым классовым отношениям греческих полисов. При обращении к Гомеру целесообразно предварительно рассмотреть раннеклассовую социальность Микен как определенную систему регуляции общественного, а тем

самым в определенной степени и личного бытия человека.

От Микен к полису

Отличительной чертой микенской цивилизации выступает наличие дворцов-цитаделей, мощных архитектурных комплексов, содержащих обширные кладовые, помещения административного и культового назначения. Такого рода дворец – средоточие сложной экономической и религиозной жизни. «Дворец держал на строжайшем учете реальные и

запланированные поступления (в основном продукцию ремесла и сельского хозяйства), дворец ведал организацией рабочей силы, военного дела, выдачей продовольствия лицам, выполняющим какую-либо работу...» [Античная Греция. Т.1. Становление и развитие полиса. М., 1983. С. 84]. Это говорит о том, что дворец был центром сложной социальной системы.

Документировалась вся многообразная хозяйственная жизнь государства, в частности потребление и распределение сырья (прежде всего металла) в

государственных и частных
ремесленных мастерских. Все
население поселков, подвластных
дворцу, облагалось трудовыми
повинностями и податями. Для этого
требовался большой
бюрократический аппарат: целый
штат писцов и различного ранга
чиновников, что и подтверждается
содержанием источников. Во главе
бюрократического аппарата
находился царь-жрец (ванака), что в
совокупности со свидетельствами о
наличии мощного жреческого
сословия позволяет говорить о
теократической природе власти.

В то же время следует обратить внимание на относительную самостоятельность общинных поселений и на обособленность отдельных дворцовых комплексов друг от друга (не случайно они были окружены мощными оборонительными стенами).

К государству микенского типа, на наш взгляд, может быть отнесена характеристика, данная Марксом городам древнего Востока: «...подлинно крупные города могут рассматриваться здесь просто как государевы станы, как нарост на экономическом строе в собственном

смысле» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 46, ч. I, 470].

«Надстраиваемые» над селениями города-цитадели монополизировали не только военную, но и идеологическую функцию. Царь-жрец сам отправлял сложные религиозные обряды, являясь верховным жрецом среди жрецов главных храмов. Основной священной функцией царя-жреца было, как позволяют заключить некоторые устойчивые религиозные традиции, сохранение «священного порядка в природе», с жизнью царя ассоциировалась жизнь природы, ее

порядок и отправления [Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 297].

Человек в такой социальной системе еще не освободился от религиозного (политеистического) мировоззрения. Политеизм при наличии жречества превращался в сложную религиозно-идеологическую систему.

Достигнутое к тому времени разделение труда получало идеологическое обоснование в системе богов – создателей и охранителей профессий (имена некоторых из богов гомеровского пантеона встречаются в расшифрованных микенских таблицах). Идея божественного

происхождения каждой профессии («техне») надолго сохранится в религиозном арсенале древних греков. У Гомера мы встречаем детальное описание многих ремесел, но в качестве их творцов указываются только Гефест и Дедал [Благовещенский Н.Н. О гиератике в древнем греческом искусстве. // Пропилеи. Сборник статей по классической древности. Кн. 1. М., 1856. С. 15]. Мифологическое мировоззрение отражает также технологическую зависимость индивида от рода. Обращение к божеству (нестареющему и в то же время древнему) позволяет связать

воедино синхронные и диахронные процессы, приобщиться к коллективному опыту.

Соответственно в религиозных представлениях человека большую роль играет мифологема судьбы. С осознанием «предзаданности» своей судьбы, своей зависимости от богов и с сопутствующим этому осознанию протестом человека, «бунтом» против богов прорываются элементы рационализма и гуманизма. Развитие таких явлений зафиксировано в некоторых типах ближнеазиатской культуры [Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 49, 136, 770].

Видимо, такие явления были и в развитии микенской культуры.

Мы не будем рассматривать вопрос о причинах гибели микенской цивилизации. Об этом написано достаточно подробно [см. Андреев Ю.В. К проблеме послемикенского регресса // Вестник древней истории. 1985. №3.; Папазоглу Ф. К вопросу о преемственности общественного строя в микенской и гомеровской Греции. Вестник Древней истории, 1961, №1.]. Вслед за Ж.-П. Вернаном сосредоточим внимание на фигуре царя-жреца (ванака), вернее, на отсутствии этой фигуры в гомеровском обществе

[Vernant J.-P. Les origines de la pensee grecque. P., 1962. P. 4]. Крушение дворцовой системы как бы «развязывало руки» противоборствующим силам: родовой аристократии и сельским общинам. Конечно, если идентифицировать микенских «басилеев» и «лавагет» и гомеровских «аристой» (которые также были «басилеями»), то обнаруживается, что крушение дворцовой системы лишило их поддержки мощного государственного аппарата. Однако борьба разворачивается не столько между группировками родовой

аристократии и сельскими общинами, сколько внутри самой общины. Исчезновение связующего единства, каким была фигура «ванака», способствовало превращению статических элементов общины в динамические, подвижности и неустойчивости внутриобщинных отношений.

Гомеровский «басилей» – скорее военный предводитель, чем облеченный «священными» полномочиями монарх. Власть его неустойчива, неинституализирована и может быть оспорена в отсутствие «басилея», что и происходит на Итаке в отсутствие Одиссея. «В

основе предводительства лежит не принудительная власть и даже не власть авторитета (т. е. способность побуждать других к желаемым действиям без применения силы и даже без угрозы ее применения), а престиж, который может быть легко утрачен, оспорен другим лицом или лицами, короче, не является чем-либо постоянным» [Хазанов С.М. Классообразование: факторы и механизмы. // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 150].

Признание социальной неустойчивости послемикенского периода оправдывает обращение к рассмотрению такого ее проявления,

как соревновательность,
«агонистика».

«Агонистика» в гомеровском обществе становится мощным социальным фактором. Однако важно отметить, что «агонистика» представляет для нас интерес не сама по себе, а как репрезентация тех отношений, которые развиваются в гомеровском обществе внутри общины. Гомеровские «басилей» — не просто военные предводители, они цари, радеющие о сохранении своего царского статуса. И военное предводительство, позволяющее достичь славы и богатства, становится одним из способов

упрочения и институализации царской власти. Есть основания считать, что фигура гомеровского «басилея» — это достаточно известная в истории классообразования фигура предводителя, стремящегося к превращению своей персональной власти во власть институализированную и наследственную. Власть басилея скорее рассматривается как нечто приобретенное, как «тима», знаменующее его личные боевые качества, наряду с другими видами его военной добычи и добываемых силой преимуществ. Горе

утратившему эту силу и не
имеющему поддержки родственников
(сыновей). Ахилл, беспокоясь,
спрашивает Одиссея:

Также скажи, Одиссей, не слыхал ли
о старце Пелее?

Все ли по-прежнему он повелитель
земли мирмидонской?

Иль уж его и в Элладе и Фтии
честить перестали,

Дряхлого старца, без рук и без ног,
изнуренного в силах?

(Од., XI, 494 – 497)

Правда, «тима» может быть обеспечено не только силой оружия, но и таким ценным качеством, как умение быть полезным на совете. Последним отличается, например, «сладкоречивый старец» Нестор. Все это в совокупности говорит об институциональной неопределенности власти бацилея. «Умение жить сообща» намечается у «человека агонального», но это не система социальных норм и институтов. Речь может идти о так называемых «гетериях», все члены которых имеют взаимные обязательства и обеспечиваемые

вхождением в «гетерию»
преимущества. Женихи Пенелопы –
члены такой «гетерии», обязанные в
складчину обеспечивать обеды или
же поочередно обедать друг у друга.
Они же – главная защита, цвет
войска. Злоупотребления женихов –
злоупотребления возможностями
гетерии. Однако далеко эти
отношения не распространяются.

В «Илиаде», есть некоторые
свидетельства о существовании
гетерии, в которую входил и Гектор.
Но на сына Гектора Астианакта
преимущества членства в гетерии не
распространяются. Договорные
отношения («гетерия» – это союз,

основанный на договоре, соглашении) столь же неразвиты, как и общественные. Общество не устанавливает норм, а лишь регулирует отклонение от следования традиционным, обязательным для «лучших» нормам и обычаям. Придерживающийся их поступает в соответствии с «айдос». Каждый басилей обязательно характеризуется как «айдойос», таково же и обращение богов друг к другу. Отступление от «айдос» вызывает «немесис» (неодобрение) народа. «Айдос», как и «арете», характеризует сословное чувство чести.

Однако уже у Гесиода «арете» – это не сословное достояние, получаемое от бога, а приобретаемая человеком личная добродетель, которая затем стала расцениваться и как общественная, в соответствии с чем устанавливался общественный статус индивида. В формирующемся полисе наряду с дестабилизирующими факторами социального расслоения и политических распрей проявляется общественная консолидация, начинается движение за кодификацию права. Басилеям в истории становящейся греческой государственности выпала роль толкователей родовых нормативных

установлении. Вслед за тем как последовали злоупотребления басилеев, участились гражданские столкновения, в практику вошел институт «эсимнети» (гражданского посредничества), с которым в дальнейшем был связан начавшийся процесс кодификации права. «Дике», как принятые обществом «справедливые установления», характеризует правосознание становящегося полиса и представляет собой необходимую ступень на пути кодификации права. Рядом с «дике» стоит «эвномия» — благозаконие. «Эвномия» как «благое» устройство общественной

жизни включает в себя «дике» и «номос». «Дике» в переходе от случайно встречающейся нормы к формообразованию права характеризует не только личную, но и общественную жизнь всех людей.

Так же как политическая активность становилась нормой государственной жизни, так и «арете» превращалась в «политике техне» — политическое искусство, подлежащее совершенствованию путем обучения и практики. «Арете» — это уже не столько военные, сколько государственные (приобретаемые) доблести. Добрый муж («анэр агатос») — не по рождению «добрый»

(добродетельный), а отличающийся своими личными качествами человек. «Агатос» — это человек, обладающий прежде всего качествами «дике». Добродетель приобретает значение нравственного совершенства и государственной полезности. Выше всех добродетелей — справедливость, рядом с ней — рассудительность. «Анэр агатос» обладает достижимыми добродетелями, сознательно овладевает ими. Соотнося «дике» и «адикию», «дике» и «хюбрис» и принимая решение, человек попадает в сферу осознанного выбора. Вместе с приобретением государственных

ориентиров перед личностью
открывается путь к осознанию своего
внутреннего мира как нового
объекта.

Полис

Античный полис издавна вызывал
восторженное отношение как
«идеальная форма государственной
жизни», с присущими ей порядком,
свободой и справедливостью.

Немецкие просветители, начиная с
Винкельмана, видели в Древней
Греции образец свободы и
гуманизма. В определенной степени

эти иллюзии сохранял и Г. Гегель. К концу XIX в. романтически-восторженное отношение к античности стало оспариваться, в особенности в работах Я. Буркхардта, подчеркивавшего в ней иррациональное начало. Однако сегодня ясно, что многие элементы античной полисной культуры, носящие гуманистическую ориентацию, достойны изучения. Другое дело, что интерес к античному полису не должен ограничиваться рациональной оценкой даже политико-правовых институтов. Хотя в древнегреческих демократических полисах

умственная жизнь
концентрировалась, в основном, в
сфере политической. Мы обращаемся
к характеристике политической
жизни Афин, поскольку эта
характеристика может быть отнесена
и к политической жизни других
демократических полисов Древней
Греции, а также потому, что это
проливает свет на межполисные
отношения.

Для античности «политическое» —
синоним «гражданского». Гражданин
(«политес») демократического
города-государства — полноправный
участник в решении всех
государственных дел как

внутреннего, так и внешнеполитического значения. Прежде всего бросается в глаза важность и значимость вопросов, решаемых в общественной (гражданской, политической) сфере, по отношению к частной жизни граждан: это вопросы войны и мира; хлебной и торговой политики; организации празднеств и театральных представлений; распределение пошлин среди торговых, ростовщических и вообще имущественных кругов; раздача денег малоимущим гражданам; организация общественных работ и т. д. Это далеко не полный перечень

тех вопросов, которыми занималось
каждое из демократических
греческих государств. Надо сказать,
что все важнейшие вопросы частной
жизни (вопросы о наследовании
имущества и другие, требующие
судебного разбирательства)
находились в ведении государства.
Частных судов и всякого рода
посреднических организаций в
древнегреческих государствах не
существовало. Отношения граждан с
государством — прямые и
непосредственные. Они
основываются на том, что в
государственной жизни
демократического полиса участвует

каждый взрослый мужчина,
пользующийся правами гражданства.

Предполагается, что он – хозяин
дома, ойкоса – определенного
частного хозяйства. Он
одновременно выступает и как
организатор хозяйства («ойконом»),
и как гражданин («политес»).
Нормальным является совмещение в
деятельности гражданина этих двух
функций. Перед лицом закона
граждане полиса выступают
полноправными собственниками –
ойкономами. Хотя в самой
гражданской практике Афин
распространено невмешательство в
дела домашние, хорошим

гражданином считается не только тот, кто отличается активностью, но и тот, кто сумел сохранить отцовское наследство, не отличается мотовством и расточительностью. Хороший хозяин ойкоса расценивается как хороший гражданин, и, наоборот, плохой ойконом не может быть хорошим политиком. Управление домом и участие в общественных делах расценивается как однопорядковые способности.

Профессиональные занятия (земледельческие или ремесленные) наряду с гражданскими, как норма деятельности члена полиса,

открывают другой аспект полисной жизни: производства и торговли. Гражданин – это двуликий Янус, обращенный к этим противопоставленным в классовой структуре полиса сферам. В ойкосе гражданин управляет трудом рабов или трудится сам. В сфере ойкоса рабовладелец, как его рисует Ксенофонт Афинский, наблюдает надо всеми производимыми работами. Его задача – распределить технологические операции между рабами, обеспечить целостность технологического процесса. В соответствии с этой задачей и распределяются рабы различного

уровня: рабы, привлеченные к управлению трудом (управляющий, ключница), рабы-искусники, рабы – исполнители черной работы.

Сама обработка земли не вызывает у греков затруднений с ведением частного хозяйства. Препятствия возникают в связи с внешними причинами – необходимостью обороны от соседних общин. Община, организованная как государство, оказывается предпосылкой присвоения земли, условием ведения частного хозяйства: «Община (как государство), с одной стороны, есть взаимное отношение между этими

свободными и равными частными собственниками, их объединение против внешнего мира и в то же время их гарантия (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 466.). Условия жизнедеятельности самостоятельно обеспечивающих свое существование индивидов перемещаются во взаимные отношения между ними как членами государства. При этом индивид — член государства — имеет право на пользование особой общественной землей и является собственником своего участка.

Организованная по-военному община имеет самостоятельное

существование (как таковой она и может быть гарантией частных хозяйств). Пашня оказывается городской территорией. Все земли делят — одна часть сохраняется в распоряжения общины как таковой, другая разделена между членами полиса. Чтобы такая община существовала, необходима развитая государственная жизнь города: наличие военного ополчения, должностных лиц, свободные собственники земли должны сходиться на собрания, то есть необходимо использование для этих нужд свободного времени членов гражданской общины.

Таким образом, участие в гражданских делах, личная политическая активность граждан полиса является исторически необходимой формой их жизнедеятельности и вытекает из зависимости частных хозяйств от наличия развитой государственной жизни, обеспечивающей их существование (экономическую и военную безопасность). Естественно, что разветвленная, многоаспектная государственная жизнь требовала определенной подготовки граждан, в частности их грамотности. Ведь целый ряд вопросов экономического,

дипломатического, религиозного (незначительная часть), судебного и т. д. характера, которыми в древневосточных государствах занималась каста жрецов, управителей, военачальников и масса чиновников, находится теперь в ведении демократического государства, причем политическая сфера требовала не только навыков грамотности (письма), не только военных навыков или ораторской подготовки, но и определенного их сочетания в личности гражданина, то есть она требовала подготовленных и сформировавшихся личностей.

Продолжение исторической типологии личности, уяснение личностных отличий гражданина полиса от героев гомеровской эпохи и эпохи Гесиода, по нашему мнению, позволяет обнаружить и новый тип социальной ориентации. Прежде всего можно зафиксировать изменения в понимании добродетели. Добродетель (доблесть) — это привилегия гражданина полиса. Общность граждан полиса — достаточно замкнутая общность, и даже в самых критических ситуациях Афины, например, не шли на распространение гражданских привилегий на рабов и иностранцев,

хотя иногда, как это было в битве при Аргенусских островах, рабы привлекались к участию в сражении, а затем получали свободу. В этом отношении полисная культура пошла так далеко, что признаваемое у Гомера различие в совещательной и военной функции почти стирается: все граждане до 60-летнего возраста должны были защищать отечество, и нередко демагог (первоначальный смысл слова – руководитель народа, пользующийся его симпатиями оратор) становился стратегом.

«Военные добродетели» получили не только права гражданства в полисе, но и некоторые ограничения (прежде

всего с экономической стороны). Уже Солон выполнение воинских обязанностей ставит в зависимость от денежного дохода граждан. Так что не исконные военные доблести «аристократии» влияли на ее материальное положение, а сами оказывались зависимыми от него. Уже эта сторона вопроса позволяет сказать, что вопросы экономического характера необходимым образом перемещались в центр гражданских интересов, поскольку полноправные граждане – воины и участники народного собрания – использовали государство как экономический механизм для эксплуатации рабов,

вольноотпущенников, иностранцев и союзников. Обоснованна, на наш взгляд, обнаружившаяся в последнее время тенденция рассматривать полис как своего рода корпорацию, понимая ее, разумеется, не по аналогии с современным капиталистическим обществом, а по аналогии со средневековой корпоративной сословной организацией.

В то же время в связи с перемещением центра общественной жизни в народное собрание (у Гесиода и Гомера оно не имело особого значения) важным компонентом полисных

добродетелей наряду с «военными» становятся добродетели разума, умеренности и рассудительности. Аргумент, на который опирались гомеровские герои – сила, перестает быть главным. Требовалось уметь заставить себя слушать, убедить, заставить же кого-либо из граждан замолчать силой, как поступил Одиссей с Терситом, было невозможно. И, разумеется, среди всех гражданских добродетелей на первый план выступала справедливость. Однако теперь басилеи перестали быть охранителями справедливости, а идея равной политической

одаренности всех людей нашла свою реализацию в правоохранительных функциях полиса – наличии различного рода государственных органов, к которым граждане получили прямой и непосредственный доступ.

Изменилось также представление о славе – важнейшей социальной ориентации гомеровского и гесиодовского грека. Важно было не только одержать победу, но и убедить в ней свидетелей как в случае большой военной победы (народное собрание принимало по этому поводу специальное решение), так и в любом небольшом, скажем,

спортивном состязании (Перикл, например, по мнению современников, даже если бы был положен в борьбе на лопатки, сумел бы доказать зрителям, что он не был побежден). Кроме того, слава перестает быть привилегией воина. Она распространяется не только на атлетов-олимпиоников, ее добиваются поэты, драматурги, философы. Собрат не без основания доказывал, что он достоин не наказания, а высоких почестей.

Главное в том, что изменился механизм общественного признания. Он осуществлялся теперь благодаря посредствующей роли

государственных органов и прежде всего народного собрания. Это было не простое пространственное перемещение. В народном собрании деятельность граждан регламентируется законом. Басилеи, которые вели свое происхождение от богов и, как считалось, получали от Зевса скипетр (власть) и законы («фемистес»), не могли создать устойчивых политических связей. Власть их была ограничена народным собранием. С окончательным переходом власти от басилеев к собранию и законы потеряли божественный характер, они стали человеческими

установлениями, приняли характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению. «Заповеди, которые раньше исходили из божественных и царских уст как принадлежащие Фемиде, достигли теперь силы закона, соизмеряемого с дике и ею подтверждаемого» (R. Hirzel. Themis, Dike und Verwandtes. Leipzig. 1907. S. 210)

По нашему мнению, в таких условиях социальный механизм славы предусматривал иную структуру личности. Правовой нормативности соответствовала личностная нормативность, когда человек переставал ориентироваться на

готовые образцы смелости, героизма, правового и, одновременно, этического поведения. Уже Одиссею, хитроумному и вероломному, приходится брать на себя ответственность в создании неведомых до этого образцов поведения. В условиях же полиса, с его идеей «дикее» («айдос») оказывается лишь дополнением к «дикее»), требующей обсуждения каждой правовой нормы, при возможности изменения одной и утверждения, более современной, требовалась ориентация не на готовые образцы нормы, а способность ответить на вопрос:

«Что такое справедливость, какая норма истинна?». Слава, общественное признание требовали социального новаторства, мобилизации всех внутренних ресурсов. Область общественного признания не только вне человека, но и внутри него. В этом смысле «есть все основания считать, что сама идея гражданства как некая политическая, — точнее морально-политическая категория (даже как некая общечеловеческая ценность!) передана последующим поколениям именно античным полисом (С. Л. Утченко. Политические учения Древнего Рима. М., 1977. С. 37).

Идея человека-гражданина, конечно же, не лишена гуманистического основания и в этом смысле служит конкретным проявлением полисной идеи гуманизма. Однако здесь необходимы некоторые уточнения. Полис и его законы как гуманные решения имели совершенно определенную ориентацию на завершенную социальную модель, т. е. были ограничены как в плане социальном по отношению к населению полиса, не имеющего гражданских прав, так и по отношению к историческому развитию самого полиса, к его позднейшим модификациям. По

мнению Ж.-П. Вернана, «„номой"– своды правил, основанных законодателями, представляют собой гуманные решения, нацеленные на получение определенного эффекта: социального взаимопонимания и равенства граждан» [Vernant J.-P. *Mythe et societe en grece ancienne*. P., 1974. P. 98]. Нам представляется верной и дру-гая его мысль: «Поскольку раб существует вне города, он существует вне общества» [Цит. соч., р. 28]. Однако стоит напомнить и об отношениях между городами. Провозглашенный полисом гуманизм не мешал самым жестоким образом расправляться с

конкурентами. Греки, говорившие на одном языке и верившие в одних богов, рассматривали друг друга в войне не как врагов, в отличие от варваров, а как соперников.

Позже, в период начавшегося упадка полиса, Сократ будет удивляться: «И вот я вижу, что когда соберемся мы в народное собрание, то если нужно городу что-нибудь делать по части строений, мы призываем зодчих в советники по деламстроек, а если по части корабельной, то корабельщиков, и таким образом во всем прочем, чему, как афиняне думают, можно учиться и учиться... Когда же понадобится совещаться о

чем-нибудь касательно управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, все равно будь то плотник, будь то медик, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедный, благородный, безродный...» (Платон, Протагор, 319, С-Д). Искусство управления государством подразумевало превращение целого ряда профессиональных навыков, каковыми они существовали при кастовом строе древневосточного общества, в личные (из отечественных исследователей первым обратил на это внимание М. К. Петров).

Прежде всего письменность из профессионального навыка с изобретением алфавитного письма становится личным навыком.

Каждый гражданин должен был быть воином, знать древние мифы и сказания (в основном, по Гомеру и Гесиоду), то есть в определенной мере быть и жрецом. Причем употребление уже одних этих навыков в общественной сфере показывает, что гражданин свою общественную активность воспринимал как свое личное достижение. Солон, например, для того, чтобы убедить афинян возобновить войну из-за Саламина,

сочиняет стихи, содержащие призыв к возобновлению войны, выучивает их и бросает на площадь «с шапочкой на голове» (Плутарх. Солон, VIII).

Важно здесь то социальное творчество, которое отмечал М. К. Петров: письменность используется по личному усмотрению и сочетается с изобретательностью Солона.

«Шапочка на голове» – признак умопомешательства, надев ее, Солон обходит закон, запрещающий афинянам поднимать вопрос о возобновлении войны за овладение Саламином. Любопытно, что все греческое образование построено на передаче будущему гражданину ряда

навыков, которые ему понадобятся
опять же для личного участия в
общественных делах. Эти навыки
подразумевают воспитание не
профессионала в какой-либо
области, а личности. Показательно,
что часть навыков передается
ребенку рабом, то есть заранее не
программируется их употребление по
определенному образцу (ведь раб не
мог быть образцом жизни для
гражданина). В качестве важнейшего
фактора общественной жизни
личные способности граждан
выделяет в своей речи Перикл. Солон
проведенные им реформы оценивает
опять же как свое личное

достижение.

Важность личностного начала в общественно-исторической жизни Древней Греции отмечает В. В. Соколов, связывая данное явление с динамической политической жизнью и наличием дифференцированной социальной структуры в древнегреческих полисах. Учет личностного фактора при рассмотрении гражданской жизни позволяет зафиксировать важные ее особенности. Сама гражданская сфера деятельности довольно четко была очерчена Аристотелем в его определении гражданина как полноправного участника суда и

управления государством (Политика, III, 1275a, 6–39). Воспользуемся этим определением Аристотеля в характеристике гражданской деятельности как судебной и государственной (в народном собрании) активности. Основным определителем общественной деятельности оказывается закон — номос. Закон в полисе носит безличный и довольно абстрактный характер. Он не обращается ни к кому конкретно и в то же время — ко всем. По сравнению, скажем, с родовыми обязательствами, ориентирующимися на конкретного их исполнителя, номос выступает

абстрактной, обезличенной силой, равнообязательной для каждого полноправного члена полиса. Такой человек, «нашедший свое завершение в государстве, – совершеннейшее из творений и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, занимает жалчайшее место в мире» – так резюмирует ситуацию Аристотель (Политика, 1, 1, 12).

Определяющей по отношению к частному хозяйству выступает сфера общественная. Добиваться успеха в полисе можно было прежде всего в сфере гражданской. Блестящее ведение хозяйственных дел отступает перед значимостью политической

активности. Имущественный ценз, вводимый при вступлении в некоторые государственные должности, не имел большого значения при повышении роли народного собрания (после реформы Эфиальта, в особенности).

Имущественное положение, богатство и знатность отступали перед силой народного собрания. В данной ситуации укрепить свои жизненные позиции, добиться стабильности собственного положения можно было только путем личной политической активности. Иначе можно было и ostracism подвергнуться, и имущество

потерять, да и саму жизнь (см.: Платон. «Апология Сократа»).

Способность защитить собственные интересы в суде, в народном собрании античностью ценилось очень высоко. В период расцвета полиса в деятельности софистов довольно отчетливо проявилась ориентация граждан на политическое положение, сопряженное с этими способностями. Но никогда античностью не признавалось, что целью политической деятельности граждан могут быть интересы дома, а не полиса. Гибель полиса лишала граждан всего, полис – конечная цель

устремлений граждан.

Законодательство Солона, по свидетельству Плутарха, направлено было на благоустройство государства тем способом, когда справедливость оказывается целью гражданской активности и «необиженные преследуют судом и наказывают обидчиков не менее, чем обиженные» (Солон, XVIII). Чтобы защитить свои интересы, члену полиса приходится считаться с многоплановостью условий гражданской деятельности. Необходимо было творчество, а не репродукция. Солон следующим образом, по Плутарху, констатирует

состояние гражданской активности: «Из остальных законов Солона особенно характерен и странен закон, требующий отнятия гражданских прав у гражданина, во время междоусобия не примкнувшего ни к той, ни к другой партии. Но Солон, по-видимому, хочет, чтобы гражданин не относился равнодушно и безучастно к общему делу, оградив от опасности свое состояние и хвастаясь тем, что он не участвовал в горе и бедствиях отечества» (Солон, XX).

Перед лицом закона все граждане выступают в разном положении, в частные же дела государство не

вмешивалось. Защитить собственные интересы, не участвуя в политической борьбе, не представлялось возможным. Сама же политическая борьба проходила на фоне единых полисных установлений, выражающих интересы всех граждан, объединенных законом. Закон как гарантия полисной целостности не может быть произвольно изменен. А вот собственную пользу государству можно доказывать только перед лицом закона. Унифицированное перед лицом закона положение полноправных членов полиса ставит их в позицию принудительного

социального творчества. Идеалом гражданина оказываются полисные, социальные интересы, активнее обсуждение государственных дел, личное участие в их осуществлении. Этим в большей степени объясняется высокая культурная подготовка члена полиса, концентрация духовной жизни в политической сфере.

Политические идеалы начинают разрушаться вместе с крушением полисной общности и с «вымыванием» средних слоев полиса, подтачивающим основы политической равноодоренности и «умения жить сообща», и индивидуализм становится нормой

политической жизни
(индивидуальное слово в суде, в
народном собрании могло быть
использовано с той или иной
субъективной целью). Но каковы бы
не были судьбы античного
политического идеала, его
реализация всегда была связана с
развитием ораторского искусства,
грамотности (на основе алфавитной
письменности, пришедшей на смену
письму крито-микенского типа,
доступного лишь писцам-
профессионалам), тесно связанных с
авторством на продукт мысли и
запретом на плагиат.

Полисная социально-политическая практика наглядно демонстрировала, что знание, индивидуальная сознательность вообще, позволяющая человеку жить в обществе, — это достижение культуры, отличающее эллина от варвара. Такое знание делает гражданина уважаемым и почитаемым. Другое дело, в какой мере «культура» соответствует «природе». Здесь есть масса факторов (экономических и политических), не позволяющих предвидеть однозначное их соотношение. Человек для древнего грека лишь тогда суверенен и свободен в своих создании

контролируемых волеизъявлениях и поступках, когда его действия направлены на достижение общественно значимых, позволяющих быть хорошим гражданином, целей. Закон в античности воспринимается как единственно достойная (наряду с заветами отцов) форма человеческого общежития. Люди же по своей природе изначально делятся на эллинов, живущих по закону, и варваров, закона не знающих. Хотя полисная община сама является продуктом исторического развития, отношение членов полиса она опосредует, будучи выраженной в

конкретной форме – государства и потому приобретающей значение предпосылки внеисторической, божественной. Позже Аристотель, обобщая представления античности о государстве и человеке, даст известное определение человека как «животного политического». Здесь можно согласиться с Карлом Марксом, который писал по этому поводу: «Аристотелевское определение утверждает, строго говоря, что человек по своей природе есть гражданин городской республики. Для классической древности это столь же характерно, как для века янки определение

Франклина, что человек есть

созидатель орудий» (К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 23. С. 338).

В рамках полиса его член не просто осознает свое место в обществе, перед законом, добродетельность своих действий. Но при этом данные конкретно-исторические формы деятельности человека воспринимаются как вечные, истинно сущностные.

Сознательность, индивидуальное знание для античности предстают составным элементом культурной активности и как таковые «естественным», «природным» состоянием человека. Таким образом, сама общественно-

политическая практика античного полиса делает необходимым для ее участника отождествление собственной интеллектуальной активности с ее культурными проявлениями. Такие представления, несмотря на их исторически обусловленный характер, позволяют члену полиса вести активную политическую жизнь. Но и сама культурная жизнь граждан полиса, и вырабатываемые в ней представления возможны на основе определенного уровня развития полиса.

Две противоречивые тенденции, начало которым положили реформы

Солон, характеризуют социальное развитие полиса. Законодательство Солон отменило долговые обязательства и заимствование денег «под залог тела», т. е. пресекался путь развития эндогенного рабства. Солон вводит имущественный ценз граждан, но и граждане низшего сословия могли присутствовать в народном собрании и быть судьями. И этот факт имел важнейшие последствия в двух аспектах. Во-первых, изменился способ внутренней жизни полиса. Гражданская активность направляется теперь прежде всего в общественную сферу (участие в

народном собрании и суде):
«Последнее казалось вначале ничего не значащим правом, но впоследствии стало в высшей степени важным, потому что большая часть важных дел попадала к судьям» (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Солон, XVIII). Историческое развитие шло по линии укрепления роли народного собрания. Во времена Перикла грозную силу приобретает институт ostracism, посредством которого любой, не угодный народному собранию, мог быть изгнан за пределы государства.

Не менее важным является и второй аспект законодательства Солона, который касался стороны внешнеполитической. Взамен развития внутреннего (долгового) рабства открывались пути развития рабству внешнему. В Афинах и других демократических полисах Древней Греции долговое рабство было уничтожено. Тем самым проводится основная грань: рабы и свободные граждане. Теперь свободный – это синоним гражданина. Даже проданные за долги были возвращены Солоном в Афины. Исследователь античного рабства И. А. Шишова пишет: «Нам

представляется несомненным, что во всех греческих государствах борьба против господства родовых отношений была связана так или иначе с ограничением долгового права. Интересы рабовладельческого государства требовали создания прочного гражданского ополчения... Отмена долгового рабства пролагала непроходимую грань между свободным бедняком и рабом» (И. А. Шишова. Воззрение древних греков на порабощение эллинов // Рабство на периферии античного мира. Л., 1968. С.47).

Есть основания полагать, что вообще рабы греческого происхождения не

применялись в самой Греции, их продавали на Восток. Рабы-греки были опасны. Правда, Соболевский отмечает, что рабы, использовавшиеся в домашнем хозяйстве, говорят чисто по-гречески и нет оснований полагать, что они — варвары и не знают языка. Но, делает он вывод, — это не греки, скорее всего, это рабы, рожденные в доме (С. И. Соболевский. Аристофан и его время. М., 1957. С. 304—306). Как запрещение долгового рабства, так и дальнейшее развитие демократии создавали благоприятные условия для сохранения частных хозяйств граждан, затормаживали процесс

имущественного расслоения и разорения граждан. Прямая кабала становилась невозможна, гражданство начинает по мере укрепления афинского государства приносить немалые экономические выгоды (оплата за участие в суде и отправлении других общественных обязанностей, раздачи хлеба, и т. д.).

Но в то же время развитие демократии, увеличение экономического могущества Афин (приток значительной суммы денег от союзнических взносов) имели своим последствием и нечто противоположное. Уже реформы Солона способствовали дальнейшему

развитию ремесла, а благодаря упорядочению денежной системы, системы мер и весов и развитию торговли. Победа греков в войне с персами и образование Афинского морского союза способствовали как увеличению числа рабов (пленных персов обратили в рабов), так и притоку в Афины большого числа ремесленников и торговцев из числа метеков и вольноотпущенных.

Конечно, нельзя представить себе дело так, что граждане Афин жили только за счет обложений торговых слоев, а сами презирали труд и не работали. На неправомомерность приписывания античности

презрения к труду справедливо указывают А. Ф. Лосев и Ф. Х. Кессиди. Но как могли конкурировать небольшие хозяйства, рассчитанные на личное потребление, с довольно развитыми хозяйствами метеков и вольноотпущенников, использовавших труд рабов? Уже Сократ подает советы, как прокормить свободному своих домочадцев: распределить между ними работу, а продукты продавать на рынке. Симптом знаменательный — ведь даже должность управляющего чужим имением в этот же период воспринимается как

достойная раба. В своем влиянии на ойкосное хозяйство товарные связи, торговая конкуренция и межполисные войны сливаются в единый комплекс.

Противоречивость обозначенных выше тенденций социального развития полиса вытекает опять же из исторических особенностей античной формы собственности. Собственность гражданина, как мы уже выяснили, обеспечивается тем, что он в состоянии выполнять военные и политические обязанности. Последнее же возможно лишь в том случае, когда, во-первых, личное хозяйство

гражданина обеспечивает возможность этой формы траты прибавочного времени; во-вторых, когда не создается экономической угрозы существованию самостоятельных хозяйств всех участвующих в политической деятельности граждан.

Личный труд политически активных граждан выступает основой античного полиса. «Мелкое сельское хозяйство, производящее для непосредственного потребления, промышленность как побочное занятие членов семьи» — такие экономические формы могут обеспечить сохранение равенства

между свободными собственниками. Между тем, воспроизводство таких ограниченных экономических форм неизбежно становится их разрушением. Оно становится разрушением по той причине, что развитие рабства, товарно-денежных отношений становится фактором, делающим невозможным воспроизводство отношений между членами полиса как полноправными и равными собственниками и, соответственно, как политически активными гражданами.

В изменении политической сферы (в эволюции положения членов полиса как собственников и. одновременно,

граждан) проявляется, таким образом, развитие экономических основ полиса Изменение политической сферы (ее разрушение с потерей полисами своей самостоятельности в эпоху эллинизма) должно было привести к разрушению представлений о естественности культурного существования человека, к выдвигению других (по сравнению с характерными для классического полиса) идеалов и ценностей культуры: не обоснование социальных норм поведения, подразумевающее их политическую активность, а обоснование путей

достижения «атараксии»
(невозмутимости) выдвигается на
первый план.

От лирики к философии

Многое позволяет понять в
происшедшей переориентации
личности и в формировании новых
поисковых ценностей обращение к
лирике. Оно осуществляется
историками философии крайне
редко. Мы рассмотрим так
называемые декламационные жанры
– элегию и ямб. При этом нельзя
оставить без внимания саму жизнь

поэтов, для которой была характерна социальная неустроенность: им приходилось покидать родные города и влачить вдали от родины жалкую жизнь изгнанника, пытаться счастья в основании новых поселений (колоний) и в судьбе воина-наемника или же пытаться примирить пылающие друг к другу враждой различные группировки полиса. Именно в этот период Алкей создал выразительный образ полисакорабля:

Пойми, кто может, буйную дурь ветров!

Валы катятся — этот отсюда, тот
Оттуда... В их мятежной свалке
Носимся мы с кораблем смоленным...
(7, 41)

Неустойчивость политических
отношений города заставляла
сравнивать полис с кораблем
посреди бушующего моря. Однако,
пожалуй, более страшное — это
отсутствие единства между
гражданами. Напрасно обращается к
ним поэт с упоминанием о предках —
основателях полиса и призывает их

стяжать славу: они предают город, потакая своим «темным страстям». Ощущение социальной нестабильности передают и стихи Архилоха [Античная лирика. Серия 1 БВЛ. Античный мир. М., 1968. С. 114–120]. Человек, со всех сторон подстерегают бедствия, опасности, а граждане так несправедливы, нарушают клятвы, предают друг друга. Однако, несмотря на это, полис был гарантом гражданского благополучия среди социальных потрясений и неурядиц. С другой стороны, гражданин полиса нередко предпочитал свои личные интересы интересам полиса, обесценивал

военные доблести. Без всякого стеснения Архилох повествует о том, что в сражении с саяйцами он бросил щит, чтобы избежать смерти. Саиец гордится приобретенной славой. Архилох смотрит на дело иначе: пусть пропал щит, можно добыть и новый. Своеобразная переоценка ценностей содержится в следующих словах Архилоха: «Кто падет, тому ни славы, ни почета больше нет от сограждан».

Алкей, который призывал граждан не посрамить предков трусостью и стяжать славу, также просит сообщить своим близким, что он потерял в бою щит, зато сохранил

жизнь. Какую же роль выполняет «айдос», который и должен сохранять зависимость гражданина от коллектива полиса? Для ответа на этот вопрос обратимся к стихам Феогида. «Айдос» теперь соотносится с «кердос» (выгодой, пользой) и выражает в первую очередь отношение к друзьям, что обусловлено наличием в городе «добрых» и «плохих». Кроме того, «айдос» мог выражать просто чувства, как это было в известном обращении Алкея к Сапфо и в ее ответе ему.

Какие же ценности предлагает раннегреческая поэзия? Б. Спелль

пишет об Архилохе: «То, что Архилох ценит свою жизнь выше, чем свой щит, бьет по лицу всю унаследованную мораль, — но он не хотел показать более высокую мораль или более высокое право» [Snell В. Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1955. S. 91]. По нашему мнению, иной морали и иного права в тот период не было и не могло быть. И эта полисная мораль имела широкий диапазон: от Тиртея, воспевающего величие смерти за родное отечество, до Архилоха, ставящего на первое место жизнь. Архилох призывает к мужеству, к самообладанию, к способности

познавать «тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт». В отличие от спартанских идеалов мужества в сражении, Архилох говорит о мужестве в жизни. Он не отказывается от позитивных идеалов дружбы, родины, но указывает на то, что они основаны на внутреннем чувстве личности. Поэт учит различать внутреннее и внешнее, наблюдая, размышлять и размышляя, наблюдать, отличать подлинное от мнимого, не выставлять напоказ своих внутренних чувств.

Поэзия утверждает, что полисные ценности предполагают личностно-ценностный мир. Г. Френкель

отмечает, что особенностью раннегреческой лирики было доведение переживаемого момента до целостности, в которой события прошлого (а также мифы) находили свое место для обоснования настоящего путем создания этой целостности [Frankel H. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 1976. S. 93–94]. В провозглашении человека в качестве высшей ценности в понимании действительности, синхронизации прошлого и настоящего — непреходящая гуманистическая ценность античной лирики. Однако многое берет от нее и возникающая

философия. Г. Д. Гачев замечает, что «у лирики и у философской рефлексии одно начало, один источник: становление личности, превращение ее в целостный мир» [Гачев В.Д. Содержательность художественных форм. Эпос, лирика, театр. М., 1968. С. 155].

Основную форму полисного мировоззрения демонстрируют элегии Солона, который выступает посредником в борьбе враждующих граждан и вынужден отбиваться со всех сторон «словно волк от своры псов». Для Солона характерно осознание необходимости его миссии, цели и задач, которые он

должен был решить. Вслед за Гесиодом он обращается к справедливости как к основной полисной норме. Как и Гесиод, он противопоставляет «дике» «хюбрис», возникающий из свойственного людям стремления к достатку («олбос»). Новое состоит в том, что Солон не обращается с призывом о справедливости к третьим лицам, а пытается установить ее сам, используя доверенную ему власть лишь для этой цели. И хотя Солон должен был в первую очередь установить спокойствие в государстве и примирить граждан, он не только берется разрешить этот

частный случай, но и обещает установить правопорядок в Афинах и выполняет свое обещание. Солон не ограничивается требованием восстановить справедливость путем разовой компенсации обиженным за причиненный им ущерб, он хочет стабилизировать отношения равенства и общих интересов граждан. Он выдвигает принцип «согласия» (равенства) граждан, равной защиты их интересов со стороны закона. В этом отношении особенно важной была отмена долгового рабства. «Отмена долгового рабства пролагала непроходимую грань между

свободным бедняком и рабом»
[Шишова И.А. Воззрения древних греков на порабощение эллинов. // Рабство на периферии античного мира. Л., 1968. С. 47]. Принципом, посредством которого осуществляется «согласие» между гражданами, выступает «эвномия» — благозаконие полиса, которая несет гражданам процветание за счет того, что с «эвномией» связан порядок, усмирение «хюбрис», установление правого суда и согласия.

Господство благозакония напоминает «справедливое государство» Гесиода. Однако несчастья, которые обрушиваются на граждан с

уничтожением «эвномии», Солон понимает по-новому. Эти несчастья – не стихийные бедствия, насылаемые Зевсом. Они проистекают из внутренних междоусобиц (раздоры, распри, войны). Правда («дике»), которая находит свое воплощение в «эвномии», представляет собой не только равновесие в полисе, определенное устойчивое состояние, но и коррекцию отклонений от этого устойчивого состояния. Важно, что справедливость, как и несправедливость, становятся нормами самой гражданской деятельности.

Законодательство Солона, по свидетельству Плутарха, было направлено на благоустройство государства тем способом, когда справедливость оказывается целью гражданской активности и «необиженные преследуют судом и наказывают обидчиков не менее чем обиженные» (Солон, XVIII) (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961, т.1.). Достигается это обязательным участием всех граждан в решении спорных вопросов. Плутарх сообщает также: «Из законов Солона особенно характерен и странен закон, требующий отнятия гражданских прав у гражданина, во

время междоусобия не примкнувшего ни к той, ни к другой партии. Но Солон, по-видимому, хочет, чтобы гражданин не относился равнодушно и безучастно к общему делу, оградив от опасности свое состояние и хвастаясь тем, что он не участвовал в горе и бедствиях отечества» (Солон, XX). «Эта идея всеобщей борьбы граждан за установленный в полисе правопорядок была существенным моментом солоновских представлений о господстве законов в полисной жизни» [Нерсисянц В.С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 24]. Солон стремится поднять человека до

уровня мироздания, показать, что всякие нарушения порядка в обществе ведут к нарушению равновесия в мироздании и оборачиваются против самого человека.

Интерес Солона к человеку и полисной справедливости наследует возникающая философия, представляющая собой часть широкого духовного движения, внутри которого она зародилась и обоснованием которого она стала. Полисный характер античной духовности, в отличие от христианского противопоставления духа и тела, предполагал развитую

телесность, облеченную
гражданскими полномочиями, а
значит, политически дееспособную
личность. Так что такого рода
духовность правильнее было бы
считать «пайдейей» [см. Jaeger W.
Paideia. Die Formung des Griechischen
Menschen. Bd. 1. Bertin — Leipzig,
1936. Р. 1— 20] — просвещением и
преобразованием личности,
подготовкой ее для полисной жизни
с ее «номосом», «борьбой» и
«справедливостью». Не случайно в
возникающей философии отношения
между космологическими
субстанциями описываются при
помощи политических образов, а

космос рассматривается как государство [Lloyd G. E. R. Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought. Cambridge, 1966. P. 210 – 230]. Фундаментальной особенностью возникающей философии выступает ее стремление рассматривать происходящие в мире процессы в рамках космической компенсации и равновесия [Vlastos G. On Heraclitus.— American Journal of Philology, 1955. P. 156 – 178].

Появляясь в социальном пространстве полиса, в условиях эмансипации устного слова и политических дискуссий, античная философия становится формой

доказательного знания [Vernant J.-P. *Mythe et pensee chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique*. P., 1969. P. 95–182]. Приведенные мнения известных исследователей античной философии – В. Йегера, Г. Ллойда, Г. Властоса, Ж.-П. Вернана – получили в целом позитивную оценку в трудах советских исследователей.

В рассмотренных выше положениях подчеркивается космологический характер возникшей философии, что мы и не собираемся оспаривать. Но в то же время возникновение философии представляло собой продукт разрешения если не религиозного кризиса (VII–VI вв. до

н. э.), как писал В. Нестле, то мировоззренческого. Крушение же традиционных религиозных верований было частью этого кризиса. Говоря об античном «агоне» и личностном начале в условиях полиса, В. Нестле связывает с ними поиск религиозных ограничений раскованной личности, новых религиозных долженствований [Nestle W. Vom Mythos zum Logos. Stuttgart, 1940. S. 53 – 80], которые, по нашему мнению, не обязательно носили религиозный характер. «Нормами долженствования» становились сами полисные предписания и ограничения, которые

получают обоснование, как мы видели, уже начиная с Солона. Возникающая перед индивидом проблема «арете», гражданской доблести, была связана прежде всего с осознанием полисной принадлежности, внешней («элевтерия») и внутренней («эвдемония») свободы.

Греческое понятие свободы, как считает М. Поленц, связано с понятием автономии полиса, где свобода и автономия подразумевают двучленную формулу, выражающую суверенитет и независимость полиса [Pohlenz M. Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideal.

Heidelberg, 1955. S. 12–30]. И как бы остро ни стоял для древнего грека вопрос о связи чувства родины с религиозными предписаниями, М. Поленц преувеличивает значение этих связей. Античный полис выработал объективную норму, в рамках которой укладывались индивидуальные и общественные интересы. Ею стали писанные законы – «номой», значение которых в культурной жизни греков справедливо отмечает Ф. Х. Кессиди [Кессиди. Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. С. 19]. Законы подчеркивают то ограничение и

меру, носителем которых оказывается человек, поскольку он причастен искусству «жить сообща», т. е. в соответствии с «айдосом» и «дикей».

Первоначальное объединение «дикайон» (справедливого) и «номимон» (законного) было само собой разумеющимся. Однако «номос», расцениваемый как собственное достижение эллинов, начинает пониматься, как «фюсис», т. е. как то, что свойственно только эллинам. Здесь отчетливо проявляется намечаемое у Гомера разделение божественной и человеческой сфер. Человек

суверенен в своей сфере, и выражением этой суверенности (и как следствие этого – различия между людьми) становится «фюсис». Различие человеческих «морфе» (в первую очередь эллинов и варваров), размышляет Гиппократ, соответствует различию их природы [Heinimann F. Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antitese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945. S. 7–21]. «Номос» и «фюсис» представляют собой естественное соединение, встречающееся не только в трактатах Гиппократа, но и в сочинениях Геродота.

Мера человеческих дел начинает рассматриваться как нечто принадлежащее самому человеку и отвечающее его «фюсис». Мотивация поступков и мера собственных дел начинают совпадать [Grabsch R. Identitdt und Tod: Zum Verhdlttnis von Mythos, RationaHtdt und Philosophie. Frankfurt a. M.— New York, 1982. S. 53]. Как поиск меры, порядка и нрава коренится в «природе вещей», так и боги становятся (ведь они перестают быть мерой человека, отступая перед его рационалистической ориентацией) частью порядка и природы (космоса) [Bornkamm G. Studien zu Antike und Urchristentum.

Мünchen, 1959. S. 14]. Поиск и обоснование меры (ведущей к «арете») имеет своим основанием настоящее, прошлое в лирике служит обоснованию настоящего, поясняет настоящее [Frankel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1960. S. 93–95].

В настоящее же включались боги и люди, государство и право, вся природа. Само настоящее, привлекаемое для самоопределения и самоутверждения личности, фундаментировалось концепцией «фюсис». «Понятие фюсис служило в первоначальных концепциях ключом к пониманию всего космоса,

по отношению, к которому человек был только его частью» [Pohlenz M. Nomos and Physis. Hermes.— Zeitschrift für klassische Philosophie, 1953, Bd. 131, H. 1. S. 427].

Как же попадает человек в поле зрения нарождающейся философии? К. Фримен справедливо рассматривает этот вопрос как проблему соотношения лирики (в центре которой находились «чисто человеческие вопросы» — в чем счастье человека, и воспевались молодость, любовь и красота) и философии. Последняя рассматривает проблемы человека на более абстрактном уровне (в чем

состоит сущность человека и т. д.) [Freeman K. God, Man and State: Greek concepts. L., 1952. P. 70–72]. Однако нас не удовлетворяет, что само обсуждение проблем человека, присутствующее в ранней философии, идентифицируется с абстрактно-теоретическим уровнем их рассмотрения, свойственным зрелой философии. По нашему мнению, более близок к истине Х. Бейкер, который считает проникновение в философию вопросов человека следствием обсуждения ею повседневных вопросов действительности, что было естественно для первых

философов, которые были «простыми людьми» [Baker H. The Image of man. A study of the idea of human dignity in classicat antiquity the middle ages and the renaissance. N. Y., 1961. P. 4].

Конечно, способ формирования антропологической тематики, отмеченный Х. Бейкером, возможен. И все же те «простые вопросы» из жизни «простых людей», которые подлежали осмыслению начиная с Фалеса, были не так уж просты. Их постановка Гомером и Гесиодом говорит о достаточно высоком уровне обсуждения. В чем счастье человека? Должен он быть «зажиточным», как

советует Гесиод, или же счастье человека заключается в блаженстве, приближающем его к состоянию богов, к «эвдемонии»? Устойчивое, размеренное соотношение между чувствами человека и его разумом, желаниями и действительностью, овладевание собой, похоже, расценивалось греками не ниже, чем овладевание внешними ценностями (славой и богатством).

И все же очерченные выше вопросы не были бы философскими, если бы они не получили своего субстанционалистического обоснования, т. е. не были бы доведены до поиска устойчивых

оснований мироздания. Здесь необходимо сделать одно уточнение. Возникающая философия не представляла собой единого неразложимого целого. Ее разделами были, как иногда отмечают исследователи, космология, космогония и основная философема (обобщающая мысль) о природе мироздания. Наибольшее влияние науки (вернее, «преднауки») на возникающую философию наблюдалось в области космологии. Математика, эмпирическое знание давали необходимый материал для модельных представлений о космосе. Применяемые в космологических

описаниях, они приобретали характер дедуктивной науки, оказываясь подчиненными целям обоснования присущего миру порядка, гармонии и совершенства [Stenzel J. Anschauung und Denken in der Klassischen Theorie der griechen Mathematik. – Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur der klassischen Altertums. Bd 9, H 2. S. 142–158].

Этим же целям – обоснованию устойчивого социоприродного мира – служат и космогонические версии, как греческие, так и восходящие к восточным прототипам. Присущий мифологическим космогониям биоморфизм позволял в системе

философии одушевить и тем самым приблизить к человеку мир. Сам термин «архэ» (arche), характеризующий вызревание идей субстанционального начала, приобретает в философских космогониях значение «божественного руководящего принципа», «правила» [Ehrhardt A. The Beginning. Manchester, 1968. P. 19–20]. При этом завершаются не только обезличивание мировых стихий и отказ от их персонификаций в пользу суверенности и самостоятельности природных процессов, но оказываются перенесенными с богов на природу и нормативные функции.

В целом космология и космогония как составляющие основной философы позволяли дать человеку достаточно полную картину мироздания, соответствующую его личностной мироориентации, определяли положение и место человека в мире, т. е. служили учению о человеке в его субстанциональном обосновании, чем, собственно, и явилась возникающая философия.

Глава 5. Антропология милетской школы

Обращение к понятию «антропология» применительно к философам милетской школы может вызвать недоумение: разве они не были натурфилософами, сосредоточившими свое внимание на изучении природы? В связи с этим В. Ф. Асмус пишет: «В VI и даже в V вв. до н. э. философия еще не существовала отдельно от познания природы» и специально отмечает определяющую роль научных представлений о мире в «постановке и решении вопросов философских» [Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976. С. 5]. А. Н. Чанышев подчеркивает, что первые

древнегреческие философы были прежде всего натурфилософами, обосновывая это, в частности, тем, что их труды обычно носили название «Пери фюсеос» («О природе»), и переводя греческое *physis* однозначно как «природа» [Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 128]. Однако уже специальное обращение к этому термину при характеристике его мировоззренческого контекста обнаруживает дополнительно целый ряд значений, затрагивающих сферу не только природы, но и общества и человека [см. Heinimann F. *Nomos und*

Physis, Herkunft und Bedeutung einer

Antitese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945].

Обращение к проблеме человека в натурфилософии милетской школы диктуется, конечно, не только потребностями адекватного толкования греческого «фюсис», хотя оно позволяет конкретизировать наши представления и о специфике античной натурфилософии. Оно вытекает из некоторых подходов к античной философии, уже имеющих в советской философской литературе.

Конечно, наивно было бы искать у милетских философов

самостоятельное, обособленное от других вопросов учение о человеке, но можно допустить, что оно присутствует в их натурфилософских концепциях, о чем свидетельствует наличие у них этико-социальных размышлений (в форме социо- и антропоморфического видения мира) и включение в картину мироздания человека при рассмотрении самого мира по аналогии с общественными отношениями. Вопросы, требующие дальнейшего обсуждения, на наш взгляд, следующие: каковы содержательные компоненты натурфилософского учения милетцев, относящиеся к

антропологической проблематике, к размышлениям о человеке, его бытии и назначении; какова связь этих размышлений с поиском первооснования, субстанции мироздания, характеризующим милетских натурфилософов именно как философов?

Основные сведения о философах милетской школы принадлежат Аристотелю и Теофрасту или же содержатся в восходящих к ним доксографических сообщениях (Здесь и далее свидетельства и фрагмент приводятся в переводах А.О.Маковельского: Досократики. Ч. 1–3. Казань., 1914–1916. Переводы

сверены с оригиналом (Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1 B., 1951), в отдельных случаях от переводов А.О.Маковельского допускаются отступления, продиктованные содержательной стороной).

Остановимся на двух положениях из «Метафизики» Аристотеля. Книга первая (гл. 3) содержит противопоставление «фисиологов» и «теологов»: первые (а Фалес – «основатель такого рода философии») обратились к исследованию *physis* – непреходящей основы вещей, вторые же («древнейшие» и «писавшие о

богах») творцами возникновения считали Океан и Тефию. Приходится принимать во внимание, что Аристотель понимал *αἰσθη* милетцев как «начало материальное». Однако это вовсе не значит, что термин *physis* и *αἰσθη* не могут считаться аутентичными милетской философии. Во всяком случае, если и считать, что название трактатов Анаксимандра и Анаксимена «*Peri physeos*» позднейшего происхождения, то невозможно отрицать, что сам термин «*φύσις*» использовался ими с большими смысловыми нагрузками, что и позволило вынести его в заглавие

трактатов. Наши выводы подтверждаются вторым положением Аристотеля, к которому мы обратимся (Мет., IV, 3), где ранние философы характеризуются как «физики» (physikoi), а предмет их умозрения определяется так: «природа как целое и сущее как таковое».

Однако сложности этим не исчерпываются. Даже если допустить, что тот или иной термин использовался милетскими философами, остается опасность его непонимания и модернизации. Подобные проблемы возникают также в связи с интерпретацией

терминов *dike*, *chronos*, *taxis* и др. Советский исследователь К. К. Зельин полагает, что при изложении идей архаических мыслителей VI в. до н. э. надо исходить из «системы понятий» этого века, прибегая к анализу сохранившихся текстов Парменида и Гераклита, поскольку вопрос о перипатетической терминологии — «это не столько вопрос о непонимании, сколько о невольном проецировании более специализированных абстрактных понятий в период, когда формы мышления и выражения были проще и ближе к конкретному языку поэзии и мифа» [41, 75]. А. В. Лебедев

пишет: «...Для верификации, критики или обратного перевода перипатетических сообщений – особенно важны не-перипатетические и прежде всего, до-перипатетические рефлексy интересующих нас текстов и учении» [Зельин К.К. О методах и перспективах исследования раннегреческой философии. // Вестник древней истории. 1972. №1. С. 1]. Речь, таким образом, идет о расширении контекста принадлежащей милетским философам терминологии, границы его выносятся за пределы работ Аристотеля и в целом за пределы

перипатетической традиции. В результате положения первых философов переносятся в иной, более соответствующий и духовно однородный им контекст архаической философской традиции.

Однако при этом речь идет лишь о литературно зафиксированной традиции. Положения милетцев соотносятся не с сочинениями Аристотеля и Теофраста, а с произведениями более ранних мыслителей – Ксенофана, Парменида, Гераклита и т. д. Если же учитывать, что этот литературный контекст сам в достаточной степени не документирован, и за

разъяснениями сохранившихся фрагментов приходится обращаться опять-таки к Аристотелю, то мы попадаем в замкнутый круг. Выход нередко ищут в переключении с архаики древнегреческой на архаику древневосточную, в которой и находят разъяснения к первым философским учениям. Это, конечно, информация и не-перипатетическая и до-перипатетическая. Но не означает ли в данном случае разрыв с перипатетической литературной традицией разрыв и с античной культурной традицией вообще?

Нам представляется, что речь должна идти не только о литературно-

философском, но и об
общекультурном, историческом
контексте. В этом случае мы можем
обратиться к сохранившимся
сочинениям архаических поэтов и
прозаиков, к медицинским,
историческим и политическим
трактатам с целью воссоздания
единой для эпохи духовной
атмосферы.

Несомненно, ранние концепции
«физиков» использовались в
обосновании социальных ситуаций,
но это могло означать лишь духовную
общность физических, социальных и
моральных теорий, когда «апелляция
к социальным ситуациям» была не

техническим приемом в исследовании физических принципов, отличных от социальных и этических, а исследованием вопросов одновременно физических и этических. Суть проблемы состоит в том, чтобы объяснить связь социально-этической символики, которую содержат «физические принципы», социально-культурными ценностями. Нам представляется, что Аристотель, характеризуя «фисиологов» и «теологов», проводит между ними существенное различие. Оно состоит в том. Что «фисиологи» (физики) отказались от именной структуры мира. Что

означало разрыв с мифологическим мировоззрением. Аристотель дает основание рассматривать милетских философов в рационалистическом контексте, проводить своего рода экстерналистское соотнесение основных идей милетской школы с духовными поисками их времени.

В обширной мировой литературе, посвященной философам милетской школы, наиболее отчетливо выделяются три направления. У истоков первого находятся работы Э. Целлера, Т. Гомперца, П. Таннери, Д. Бернета и др., которые подчеркивают рационализм милетских философов, стремление их к каузальному

объяснению действительности,
поиск естественных причинных
связей [Zeller E. Die Philosophie der
Griechen in ihrer geschichtlichen
Entwicklung. Leipzig, 1923; Гомперц Т.
Греческие мыслители. Т.1. СПб.,
1911; Таннери П. Первые шаги
древнегреческой науки. СПб. 1902,
XI; Burnet J. Early Greek Philosophy.
L., 1920]. В современных
исследованиях, близко
примыкающих к данному
направлению, философские
представления милетских
мыслителей связываются с
практическими нуждами
мореплавания и ремесла (О. Гигон)

[Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel — Stuttgart, 1968] или же с влиянием на них восточной науки и научными познаниями (Ч. Кан) [Kahn Ch. H. Anaximander and the origins of Greek cosmology. N. Y., 1960]. Отвергая основные выводы наиболее известного представителя данного направления Д. Бернета. Ф. Корнфорд [Cornford F.M. From religion to philosophy. N.Y., 1957] оспаривает выведение философии милетцев из наблюдений над внешним миром и свойственного им рационального мышления. За рациональными схемами милетской

философии скрывается древняя мифологическая схема, поэтому возникшая философия есть не что иное, как рационализированная теология и космогония древних мифов. Ф. Корнфорд верно замечает, что основное мировоззренческое содержание первых философских учений (так называемая генетическая модель происхождения мира) выходит далеко за пределы рационального наблюдения природы. Однако это содержание он выводит лишь из предшествующих мировоззренческих образований (мифологии).

Веские аргументы, подтверждающие влияние восточной мифологии на взгляды милетских мыслителей и прежде всего Анаксимандра. Содержатся в статье У. Хёльшера [Holscher U. Anaximander und die Anfänge der Philosophie. Hermes, 1953. Bd. 81, H. 34] и в монографии М. Л. Уэста [West M. L. Early Greek philosophy and the Orient. Oxford, 1971]. С опровержением концепции Д. Бернета выступили К. Йель и В. Йегер. Наиболее предпочтительна концепция В. Йегера [Jaeger W. Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen. Bd. 1. Berlin — Leipzig, 1936]. Вместе с рядом работ, в

которых так или иначе развиваются его идеи, она образует третье направление в исследовании античной философии и философии милетской школы.

Из проведенного краткого обзора основных направлений в изучении милетской философии можно сделать некоторые выводы. Основное мировоззренческое содержание учения милетцев (космогонические схемы, отождествление природного и социального миропорядков, поиск субстанционального первооснования и т. д.) не может быть выведено из научного поиска, однако его нельзя сводить и лишь к древним

мифологическим схемам.

Мировоззренческое содержание милетской натурфилософии в действительности выводимо из того духовного поиска, который был идеалистически интерпретирован К. Йелем и В. Йегером. Этот поиск проявлялся в личностном миропонимании (лирика) и в отказе от традиционной религии (религиозный скепсис, пессимизм греков в воззрениях на взаимоотношения богов и людей и т. д.). Его надо учитывать и при анализе философского поиска, тесно связанного с вопросами о человеке и его бытии.

Фалес

Основоположник милетской натурфилософии Фалес – мудрец и философ – характеризуется в многочисленных сообщениях о нем как человек с разносторонними и глубокими познаниями. Чрезвычайно широкий круг вопросов, над которыми размышлял Фалес, охватывает явления природные (метеорология, переплетающаяся с астрономией, география, геометрия), социальные (он один из семи мудрецов, политический советник города) и завершается проблемами

собственно философскими
(устройства всего мироздания).

Все три области его интересов довольно различны и с трудом поддаются объединению, однако только на этом пути возможна объективная реконструкция учения Фалеса. Наиболее многочисленны сообщения о Фалесе как об исследователе природных явлений. По сообщению Геродота, он сумел предсказать солнечное затмение, которое произошло 28 мая 585 г. до н. э. (A5). Здесь и далее используется литература Г.Дильса: А – свидетельства, В – фрагменты, С – подражания.

Солнечные затмения предсказывались и до Фалеса. Это делали, в частности, халдейские жрецы, однако обращает на себя внимание направленность этих предсказаний. У халдейских жрецов наблюдаемое солнечное затмение служило хорошим или плохим предзнаменованием. Предсказание же Фалеса было направлено против суеверий: «превращение дня в ночь», произошедшее во время битвы между лидийцами и мидянами, вызвало у них ужас и заставило поспешно заключить мир, между тем оно было предсказано задолго до этого

Фалесом с точным указанием времени.

Фалес дает объяснение и такому явлению, волновавшему умы и чувства древних греков, как землетрясения. Он изображает землю подобно кораблю, плавающему на воде (А15).

Землетрясение – колебания этого корабля. Кроме того, Фалесу принадлежит объяснение таких метеорологических явлений, как ветер, дождь, гром, молния, облака, снег, град, лед. При этом он не различал метеорологических и космологических явлений. Согласно сообщению Теофраста, Фалес

считал, что огонь Солнца и звезд питается испарениями моря (А 13). Также весьма спорным остается вопрос о Фалесе как авторе научных открытий в области математики и астрономии [Нейебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968. С. 149]. Дополняя О. Гигона, можно сказать, что Фалес не только «отмечал все редкие явления, которые ему встречались в Ойкумене, и пытался их понять», но весь мир окружающих человека природных явлений оказывался для него достойным объяснения и понимания [Gigon O. Der Ursprung der griechischen

Philosophie. Basel — Stuttgart, 1968. S. 57].

В то же время, по сообщению Диогена Лаэртского, Фалес был наилучшим советником в государственных делах (A1, 25). Отдалившись от практического участия в выяснении государственных дел, Фалес остается прекрасно в них осведомленным и поэтому выступает лучшим советником, способным подавать разумные советы в ведении государственных дел. Во всяком случае, он смог подсказать милетцам, что заключить союз с Крезом перед лицом такого грозного

противника, как Кир, опасно и для самого Милета. Тем самым Фалес спас родной город от разрушения после победы Кира.

А. Н. Чанышев рассматривает Фалеса двояко: как мудреца и как натурфилософа [Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 122, 126–127]. Между тем обе стороны жизнедеятельности Фалеса существовали в неразрывной связи. Однако весьма трудно интерпретировать имеющиеся сведения о Фалесе как о мудреце. Они принадлежат Диогену Лаэртскому, передающему ряд поучений и нравственных сентенций

Фалеса [Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 69–76]. В них говорится о «рассудительности», о «мнении» и о «мудрости», провозглашается программа сознательного стремления (на основе мудрости) к достойному и т. д. С другой стороны, эти положения могут быть отнесены к Фалесу лишь с большой долей вероятности. Они произвольно приписывались то одному, то другому мудрецу. Однако этот факт имеет и положительную сторону: распространенность приводимых Диогеном Лаэртским высказываний

воспроизводит широкий духовный контекст, частью которого была и философия. На данное обстоятельство обратил внимание еще Г. Гегель, отмечая эпоху семи мудрецов как период, «когда народ начинает философствовать», переходя к философии от «практической мудрости» [Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I // Соч., Т. IX. М.—Л., 1932. С. 58]. Поэтому приведем и другие изречения, приписываемые Диогеном Фалесу, чтобы можно было полнее воспроизвести духовную атмосферу, породившую собственно философское учение

Фалеса: древнее (значительнее и важнее) всего сущего – бог (theos), ибо он не рожден; прекраснее всего – космос, ибо он произведение (poіeta) бога; больше всего – пространство, ибо оно все охватывает; быстрее всего – ум (noys), ибо он все обегает; сильнее всего – необходимость (anagke), ибо она всем правит; мудрее всего – время (chronos), ибо оно все раскрывает.

Опять встречаем в изобилии термины, выполняющие в раннегреческой философии роль ключевых понятий. Это «теос», «космос», «нус» и «ананке». Часть из них встречается и в приписываемых

Фалесу философских положениях, но в данном контексте они не несут философского смысла и близки к народным пословицам. Все высказывания Фалеса как мудреца имеют общую направленность: сообщить человеку правильный образ жизни, научить его добродетельной жизни.

Собственно философские положения Фалеса содержатся в немногочисленных сообщениях Аристотеля. Первое – «все – из воды» (A12), второе – «все одушевлено и полно демонов» (A22).

Исследователи отмечают, что Аристотель, интерпретировав воду

Фалеса в терминах «субстрат» и «элемент», модернизирует его учение, приписывает неадекватную его содержанию терминологию. Действительно, Аристотель считает, что милетские мыслители не пошли дальше отыскания материальной причины, но он же сообщает важные сведения, что материальное первооснование милетцев, в частности вода, — начало живое и одушевленное (Мет., 1, 3). В соответствии с этим можно заключить, что вода — начало не только субстанциональное, но и дающее жизнь, генетическое.

Интересно и другое сообщение Аристотеля – о том, что душа, по предположению Фалеса, – «начало движущее» (О душе, 1, 2). Если это так, то Фалес сделал большой шаг вперед по сравнению с Гомером, у которого есть описание ряда обособленных функций души, но нет понимания души как целого. Об одушевленности мироздания у Фалеса сообщает Аэций, он упоминает при этом, что «ум есть божество мироздания» (A23). Ф. Х. Кессиди проводит следующую связь между учением о душе и разумностью мироздания: «Душа как активная (чувствующая) сила и

вместе с тем как носитель
разумности и справедливости
причастна к божественному
(разумному и прекрасному) строю
вещей» [Кессиди. Ф.Х. Фалес //
Философская энциклопедия в 5-ти
томах. М., 1970. Т.5. С. 301].

В общей оценке учения Фалеса, по
замечанию Г. Чернисса, наблюдается
два подхода: первый выводит его (как
и ионийскую философию в целом)
из интересов практических и второй
— из мистических и теологических
мотивов [Cherniss H. F.. The
characteristics and effects of Presocratic
Philosophy.— In: Studies in Presocratic
Philosophy. Vol. 1. The Beginning of

Phitosophy. L., 1970. P. 4]. Во втором случае используются положения Фалеса о бессмертности души и божественности мироздания. И первая, и вторая традиции односторонне и потому, на наш взгляд, неточно интерпретируют учение великого милетца.

Необходимо рассматривать учение Фалеса в контексте всего его миропонимания. Это позволит увидеть, что Фалес прежде всего эмансипировал мир окружающих человека природных явлений от божественного вмешательства, а человеческий ум — от предрассудков и суеверий, связанных с допущением

такого вмешательства. К. Фримен замечает, что взгляды Фалеса свидетельствуют об открытом неповиновении ортодоксальной милетской религии. Фалес мог бы сказать своим согражданам: вы думаете, что боги похожи па нашего покровителя Аполлона, они живут в огромных храмах, получают здесь жертвоприношения и т. д.? Нет – боги находятся во всем, и проявление божественности во всем доступно только разуму [Freeman K. God, Man and State: Greek concepts. L., 1952. P. 13].

Можно сделать вывод о том, что учение об одушевленности космоса

(гилозоизм), а также пантеизм Фалеса не открывают, а завершают и обосновывают его учение – коренную ломку мировоззренческих ориентации человека. Эта ломка протекала в русле поиска меры и справедливости. Ответ Фалеса был таков: в самом мировом (божественном) строе вещей заключены и нормы человеческого поведения. Природный мир рассматривается им через призму человека. Несомненно, что такая концепция подразумевала фундаментальное допущение: человек – неотъемлемая часть природы, душа человека объединяет

его со всеобщей одушевленностью и разумностью природы. Это допущение, как следует из сообщений Аристотеля и Аэция, получило у Фалеса ряд экспликаций, которые содержат первую натуралистическую концепцию человека.

Анаксимандр

Последователю и ученику Фалеса Анаксимандру принадлежит ряд фундаментальных для философского миропонимания идей о начале мироздания («анейроне»), о

миропорядке как саморегулирующемся социопорядке. Учение об «алейроне» тесно переплетено с космогонической концепцией Анаксимандра. Космология и космогония служат своеобразным введением в его «основную философему». Космология вводит нас в мир окружающих человека природных явлений: поскольку, как и у Фалеса, она не отделена от метеорологии, рассмотрение концепции человека у Анаксимандра целесообразно начать с нее.

Анаксимандр стремится прежде всего зафиксировать стабильное

положение земли (как это делал и Фалес), которое обосновывает обращением к наглядно представляемым пропорциям: Земля – цилиндр, высота которого равна трети его ширины; размер солнечного круга, окаймляющего мироздание, в 27 раз больше земного; размер внутреннего (лунного) круга больше земного в 1,8 раз; звездного (наиболее приближенного к земле) в 9 раз. Обращение к математическим пропорциям и геометрической наглядности (в данном случае несомненно) демонстрирует строго обязательный порядок во Вселенной.

В то же время геометрическая наглядность Анаксимандра, как иногда замечают исследователи, имеет корни в примитивной наглядности. Образ цилиндра есть не что иное, как модифицированный образ пня – плоско спиленного дерева, уходящего корнями в бесконечную глубину. Эта примитивная наглядность поясняет непоколебимую устойчивость Земли, которая у Анаксимандра, так же как у Гесиода, является «всеобщим приютом безопасным». Другое обоснование устойчивости Земли у Анаксимандра таково: Земля находится в центре, как ось колеса,

вокруг нее расположены
концентрические полые кольца
звезд. Луны и Солнца, из отверстий
которых свет направлен к центру,
словно спицы колеса (A21). Полые
кольца звезд, Луны и Солнца есть не
что иное, как воздух (ночь),
окутавший огонь (свет) и создавший
благодаря этому концентрические
окружности. Наблюдается
приложение некоторых выводов из
этой модели к объяснению
окружающих человека явлений:
воздух проникает в щели земли,
возникшие в период засухи или,
наоборот, в период сильных дождей,
и вызывает дрожание земли. Воздух

же, закрывая отверстия испускания

огня, вызывает солнечные затмения (A22).

Обратившись к объяснениям природных явлений у Анаксимандра, можно отметить, что большая роль в них отводится «насильственным» процессам. Отрывание огненного шара и последующее включение огненных колец в оболочку воздуха происходит «насильственно». По временам воздуху удастся запереть огонь (A21). Насильственно (*biasamenon*) вырывается воздух из облака и вызывает гром (A23). «Насильственно» проникает воздух в землю и вызывает землетрясение (A28). Высыхание некогда покрытой

водой земли, повороты, которые Солнце испытывает от водяных паров, также происходят насильственно. Насильственным выступает не только воздух, но и огонь, да и вода, которая затопляла землю, выступает не страдательным, а активным началом.

Итак, каким же предстает мир космологии Анаксимандра? Центр его – Земля, прочная, неподвижная. Само мироздание окаймлено *oupanos* – небом, отождествляемым с солнечным кругом. Земля и Солнце – основное звено мироздания. Весь же мир помещен между ними. Огонь для того, чтобы он стал Солнцем и

Луной, нуждается в воздухе и отверстиях для дыхания. От этого зависят затмения Луны и Солнца. Солнце, в свою очередь, высушивает воду, а пары образуют ветер, который становится причиной солнцестояний. Атмосферные явления (дождь, ветер, гроза, молния) рассматриваются как результат взаимодействия космических стихий. Мир — космос — не только включает в себя человека, но и сам космос — это «дом человека» [Popper K. Back to the presocratics.—In : Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1. L., 1970. P. 137]. Космос—это человеческий

мир, в который включены и космические процессы. В рассмотрении мира и всех его проявлений нет их обожествления. Мысль Анаксимандра не сдерживается более благоговейным страхом перед богами, и хотя Анаксимандр не обращается к Зевсу как покровителю порядка, мир человека остается стабильным и устойчивым. В нем наблюдаются равенство, пропорция, гармония. В связи с этим возникает вопрос о соотношении равенства, порядка и пропорции с «насильственными» процессами.

Обращение к космогонии Анаксимандра позволяет осветить некоторые аспекты данного вопроса. Сам космогонический процесс имеет свое начало – «апейрон». Псевдо-Плутарх, в передаче которого мы имеем космологическую концепцию Анаксимандра, вместо термина *ареігоп* использует *aídion* (вечное) (A10). Отметим, что терминология Аристотеля, пишущего, что «апейрон» «все охватывает и всем правит» (A15), признается адекватной учению Анаксимандра, поскольку она легко входит в реконструируемый исследователями ансамбль архаических выражений

Анаксимандра. От «апейрона» как вечного движения отделяется порождающее начало (*gonimon*) тепла и холода. Можно присоединиться к приводимой многими исследователями идентификации тепла с огнем, холода с воздухом. При этом становится понятным и сообщение Аристотеля о противоположных стихиях (воздухе, огне и воде), каждая из которых не является «апейроном», иначе другие, по отношению к ней погибли бы (A16). Что касается воды, о которой ничего не говорится у псевдо-Плутарха, то уже у Симпликия допускается, правда в неадекватной

терминологии, наряду с огнем и воздухом (теплое и холодное) наличие сухого и влажного (земля и вода). Используя сообщение Симпликия, можно сделать вывод о том, что у Анаксимандра невозможен переход одной стихии в другую и речь идет о рождении прямо из «апейрона».

Как происходит это рождение – нам неизвестно. Далее псевдо-Плутарх пишет, что «некая сфера из этого пламени облекла окружающий землю воздух, как кора дерево». Затем эта сфера разрывается и образуются уже известные нам кольца: Солнца, Луны и звезд. При

ЭТОМ ОСНОВНЫЕ КОСМИЧЕСКИЕ СТИХИИ (воздух, огонь, вода) однозначно характеризуются как противоположные (А16). Земля же находится в центре, не будучи подчиненной чьей бы то ни было силе. Можно сделать вывод о том, что к теперешнему состоянию мира, в котором мы отмечаем «насилие» основных стихий по отношению друг к Другу, приводят первичные процессы взаимодействия этих стихий после выделения их из «гонимона». Само утвердившееся состояние мира оказывается включенным в космогонический процесс: сегодняшний мир—это

продукт (не последний, заключительный), производный от развертывания космических сил.

Рассмотрим теперь вопрос о воде у Анаксимандра. Вода нынешнего мира – это остаточная влага.

Покрывая землю, вода совершает насилие по отношению к ней. Сама же вода выгорает под действием огня. Дождь не компенсирует процессов испарения, так как испарение влаги – материал ветров, необходимых для изменения положений Солнца. Следовательно, насильственный процесс испарения может привести к осушению земли и гибели мира. Имеющиеся сведения о

бесчисленных мирах Анаксимандра
Ф. Корнфорд интерпретирует как
свидетельство о мирах,
последовательно возникающих и
погибающих [Cornford F.M.
Phncipium Sapientiae. Cambridge, 1952.
Р. 184]. Другими словами, есть
основания полагать, что
Анаксимандр допускает
возможность разрушения
существующего мира.

Рождение человека – необходимый
результат борьбы космических сил.
Первичное состояние мира – влага.
Первые живые существа – рыбы, от
которых произошел человек. Будучи
ребенком, он не мог существовать

самостоятельно, и поэтому был рожден акулой в зрелом состоянии (А30). Антропогенез является, таким образом, необходимым завершением космогенеза. Человек натурализован, мир – биологизирован: мир возник из порождающего живого начала. Однако взаимоотношение «человек – мир» в космогонической концепции несколько иное, чем в космологической. Человек и здесь представляет собой необходимый элемент мироздания, но сам мир рассматривается уже не с позиций космического равновесия, а с позиций космического

злоупотребления и насилия. У. Хельшер объясняет данное обстоятельство влиянием на Анаксимандра восточных космогонических версий, в которых велик элемент насилия [Holscher U. Anaximander und die Anfänge der Philosophie. Hermes, 1953. Bd. 81, H. 34. S. 412]. Обращение к сообщениям псевдо-Плутарха показывает, что космогония Анаксимандра перекликается (в обсуждаемых аспектах) с его осмыслением человеческой жизни: «Подобно тому как огонь стал истреблять землю, из которой он возгорелся, следовательно, своих собственных

родителей... так Анаксимандр сделал непригодной для питания рыбу тем, что он назвал ее отцом и матерью людей» (А30).

Космогония Анаксимандра, если рассматривать ее в контексте более широких идей о человеке и о бесчисленных мирах, вводит нас непосредственно в круг его основных философских положений: как только речь заходит о взаимоотношении «апейрона» и существующего мира, космогония переходит в философию. Симпликий, приводя выдержку из Теофраста, сообщает знаменитый фрагмент Анаксимандра: «Из тех (вещей), из которых рождаются все

сущие (вещи), в те же самые (вещи) они разрушаются по необходимости. Все они воздают друг другу справедливое возмездие за оказанную несправедливость по определенному порядку времени» (В1).

Отметим основные трудности в интерпретации данного фрагмента. Их, на наш взгляд, две. Во-первых, не ясно, из чего возникают вещи и что они собой представляют. Распространенное мнение, что во фрагменте речь идет о взаимоотношении «алейрона» и вещей, не отвечает действительности. Во фрагменте

содержится множественная форма
exs on... eis tayta, поэтому вслед за О.
Н. Кессиди мы переводим: из тех
(вещей), а не из того; в те же самые
(вещи), а не в то же самое [Кессиди
О.Н. Натурфилософия
Анаксимандра. Автореф. дис. ...
канд. филос. наук. М., 1977. С. 19].
Во-вторых, возникают трудности в
толковании социоморфической
терминологии (dike, adikia, tisis).
Какое содержание скрывается за ней,
кто здесь воздает друг другу
«справедливое возмездие»?

Прежде всего надо отметить, что во
фрагменте речь идет не о
взаимоотношении «апейрона» и

вещей, а о взаимоотношении космических стихий (сил, властей) — воды, огня, воздуха. Первым это убедительно доказал Ф. Корнфорд [Cornford F.M. *Principium Sapientiae*. Cambridge, 1952. P. 775]. Подобный подход разделяется большинством современных исследователей. «О возвращении в бесконечное у Анаксимандра не может быть и речи», — пишет В. Брокер [Brocker W. *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*. Frankfurt a. M., 1965. S. 17]. По его мнению, во фрагменте речь идет о взаимоотношении противоположностей. При этом он также обращает внимание на

множественную форму выражения, используемую во фрагменте. Ч. Кан, которому принадлежит один из последних обстоятельных анализов фрагмента, приходит к выводу о том, что возмездие воздают друг другу не вещи и не «апейрон», а элементы. Во фрагменте не говорится о рождении вещей из «апейрона» [Kahn Ch. H. Anaximander and the origins of Greek cosmology. N. Y., 1960. P. 166–196]. Речь идет о взаимоотношении уже известных космических стихий – воды, огня. Воздуха. Если это так, то вполне понятно, что осуществляемые ими по отношению друг к другу насильственные действия могут быть

интерпретированы как *adikia* – несправедливость.

Далее следует выяснить, идет ли здесь речь только о физических процессах (хотя используется неадекватная им социоморфическая терминология), или же содержание фрагмента выходит за их рамки. Как отмечал В. Йегер, вся терминология фрагмента В1 взята из сферы правовых отношений античного полиса, где судебный процесс строился как доказательство несправедливости противной стороны «по определенному порядку времени» [Jaeger W. *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen.*

Bd. 1. Bertin — Leipzig, 1936. S. 217].
Обратимся теперь к содержательной стороне вопроса и рассмотрим, как была поставлена проблема «дикей» у предшественников Анаксимандра — Гесиода и Солона. У Гесиода «дикей», как и сопутствующая ей «адикия» (справедливость и несправедливость), рассматривается в двух планах: космическом и человеческом. В плане космическом отдается предпочтение «адикии», господство которой было утверждено варварским актом Крона по отношению к Урану. Что касается человеческих отношений, то здесь Гесиод всячески пытается утвердить

приоритет Дике. Справедливость (богиня Дике) – родная дочь Зевса – платит людям за злодеяния несчастьями и стихийными бедствиями. Дике у Гесиода превращается в норму индивидуального поведения, когда справедливое поведение («дике») уравнивается с наличием у человека совести («айдос») и боязнью возмездия («немесис»). У Солона Дике превращается в «дике» – норму естественных процессов. Море он называет «справедливым», когда его никто не тревожит. Однако Солон видит нарушения «дике» в общественной жизни людей и

считает, что оно приведет к справедливому возмездию. Но возможность такого возмездия Солон связывает не с насылаемыми Зевсом стихийными бедствиями, а с происходящими вслед за нарушением «дикей» междоусобицами граждан и гибелью полиса.

Что же нового высказал Анаксимандр в контексте этих идей? Дике у него превращается в «дикей», норму правовых полисных отношений. В этом смысле Анаксимандр не отказывается от «дикей» как особенности человеческих отношений (у Гесиода животные могут пожирать друг

друга, людям же Зевс дал «дикее»), но «дикее» в то же время распространяется на все мироздание. «Дикее» по-прежнему отличает человека, но теперь ее существование связано не с миром богов, а с естественными процессами миропорядка. Шаг к рассмотрению «дикее» как естественной нормы сделал Солон. Анаксимандр идет дальше, сообщая «дикее» как норме правопорядка онтологический (космический) статус.

Охарактеризуем теперь содержание основного философского фрагмента Анаксимандра. В нем идет речь о

борьбе, насилию и несправедливости стихий. «Апейрон» (всеобъемлющий, вечный и божественный) в несправедливость стихий не вмешивается, но «всем правит». Из «апейрона» возникает мир, тот самый устойчивый мир, в котором земля остается «приютом безопасным» всего живого. Однако мирообразующие стихии, вторгаясь в пределы друг друга, совершают несправедливость. В результате мировая гармония разрушается, мир гибнет в «апейроне» (бесконечности), чтобы возродиться. «Апейрон» также компенсирует преобладание «адикии» над «дикей».

Выше мы придерживались взгляда на «апейрон» как на пространственную бесконечность и вместилище миров. В то же время нельзя оставить без внимания его темпоральные характеристики. Если признавать, что «апейрон» находится вне мира (или миров) и является источником его (их) происхождения, то приходится говорить или о бесконечном сосуществовании, или о бесконечной последовательности растворяющихся в бесконечности и вновь возникающих миров. Второе допущение кажется нам предпочтительнее. «Апейрон» охватывает рождающиеся из него

миры и принимает в себя миры распавшиеся таким образом, что на смену одному миру последовательно приходит другой. Каждый период разрушения космоса предполагает существование неорганизованной материи и последующее образование из нее нового мира. Порождающая способность «апейрона» в таком случае оказывается предметно воплощенной в темпоральной бесконечности миров. Так (или примерно так) возникает проблема соотношения пространственной и темпоральной бесконечности «апейрона».

Большое внимание поставленной проблеме уделено в статье Э. Асмис, которая два вопроса – о взаимоотношении «апейрона» и выделившихся из него вещей и о взаимоотношении порожденных вещей между собой – объединяет в один: об идентичности «апейрона» с временной последовательностью вещей. «В любой последовательности, – пишет Э. Асмис, – большой или малой шкалы каждая последующая вещь нарушает справедливость и наступает вследствие своего роста на свою предшественницу, которую она посредством этого разрушает, и, в

свою очередь, терпит наказание за содеянное, будучи разрушаема следующей за ней вещью. Таким образом, нет ни начала, ни конца порождению или разрушению, но сам принцип справедливости ведет к тому, что этот процесс не имеет конца, другими словами, что это есть апейрон» [Asmis A. What is Anaximander's apeiron?— Journal of the History of Philosophy, 1981. vol. 19, N 3. P. 283 – 284]. «Апейрон» рассматривается не только как «единый, бесконечно продолжающийся континуум», как «тотальность всех последовательно порождаемых вещей», но и как

«единая сущность, претерпевающая бесконечные последовательные изменения». Мы не разделяем позиции автора, однако развиваемая ею аргументация заслуживает внимания.

Обратимся теперь к вызвавшему неутихающие споры разделу 203 в 4–15 «Физики» Аристотеля, в котором речь идет об «апейроне»: «С полным основанием также все полагают его как начало: невозможно ведь, чтобы оно существовало напрасно, с другой стороны, чтобы ему присуще было иное значение, кроме начала. Ведь все существующее или (есть) начало, или (исходит) из начала; у

бесконечного же не существует начала, так как оно было бы его концом. Далее, (бесконечное), будучи неким началом, не возникает и не уничтожается; ведь то, что возникает, необходимо получает конечное завершение, и всякое уничтожение приводит к концу. Поэтому, как мы сказали, у него нет начала, но оно само, по всей видимости, есть начало (всего) другого, все объемлет и всем управляет, как говорят те, которые не признают, кроме бесконечного, других причин, например разума или любви. И оно божественно, ибо бессмертно и неразруσιμο, как говорит

Анаксимандр и большинство физиологов».

Трудности в интерпретации данного текста связаны с ответом на вопрос, есть ли в этом рассуждении архаические выражения, которые могут быть отнесены к Анаксимандру? Суть рассуждения Аристотеля сводится к тому, что, если рассматривать «апейрон» как начало, то у него не может быть начала, ибо тогда он имел бы и конец. Дополнительная аргументация Аристотеля сводится к тому, что «апейрон», будучи «архэ», не рождается и не разрушается, ибо все рожденное необходимо получает

завершение и всякое разрушение приводит к концу. В приведенных рассуждениях Аристотель отправляется от собственного учения о причинности, в соответствии с которым всякое преобразование материи находит свое завершение в единой структуре мироздания. Космос Аристотеля представляет собой своеобразный «перпетуум-мобиле», поэтому он с одобрением воспринимает возведение «апейрона» в ранг «начала».

Но, может быть, у Анаксимандра все обстояло наоборот, и он ведет речь о некой темпоральной примитивной порождающей сущности, которая

затем была интерпретирована
Аристотелем в абстрактных
терминах *agche* и *to areiron*?

Аристотель никогда не искажал
рассматриваемых им учений, и в
данном случае, вслед за
собственными рассуждениями, давая
читателю возможность убедиться в
их правильности, он приводит
подлинные положения

Анаксимандра: «апейрон»
охватывает (*perieschein*) все вещи и
правит (*kybernan*) всеми вещами.
Здесь же Аристотель говорит о
божественности «апейрона»,
бессмертности и неразрушимости.

Аристотель использовал термин «архэ» для обозначения материального субстрата вещей. В данном же случае, по мнению Э. Асмис, Аристотель доказывает, что «архэ» не имеет ни начала, ни конца, т. е. является темпорально безграничной сущностью [Цит. соч., р. 288]. Аристотель рассматривает «архэ» как темпорально протяженную сущность, у которой отсутствуют временные границы порождения и разрушения. Однако Э. Асмис замечает, что у Анаксимандра «апейрон предстает как разновидность материального субстрата, который не является ни

субстратом Аристотеля, ни внешним резервуаром материи» [Цит. соч., р. 291]. В итоге Э. Асмис, как и некоторые другие исследователи, обращается к сообщению Ипполита (ДК 12А 11), в котором содержится определение «апейрона» как «вечно длящегося» (aidion) и «нестареющего» (ageron), а также утверждение о том, что «апейрон» «охватывает» (periechein) все мировые порядки. Э. Асмис не может согласовать представление об «алейроне» как о темпорально неограниченной сущности, которая «охватывает» мировые порядки (присутствует в последовательности

темпорально ограниченных вещей), с представлением о нем как о вещественном вместилище и основе рождающихся из него вещей. Выход автор находит в рассмотрении «апейрона» не как физически отделенного вместилища, а как присутствующую в вещах основу в ходе их темпорального и пространственного развития [Цит. соч., р. 294–297]. «Апейрон» оказывается идентичен последовательности порожденных им вещей.

Вопрос об «архэ» Анаксимандра как о темпоральной примитивной порождающей сущности обсуждается

достаточно широко. Альтернативой рассмотренному выше решению выступает гипотеза о «нестареющем Хроносе», который объемлет все космосы, выдвинутая некоторыми зарубежными авторами и поддержанная и обоснованная А. В. Лебедевым [см. Лебедев А.В. То арейрон: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории, 1978. №1–2]. Суть ее состоит в том, что эпитеты *aidios kai ageros* принадлежат не «апейрону», а божеству времени Хроносу, который и определяет рождение, существование и гибель миров, т. е.

выступает тем началом, из которого произошел мир.

Вопрос о субстантивации прилагательного *apeiros* нельзя считать закрытым. Необычайная гибкость древнегреческого языка, его неограниченные возможности в образовании новых понятий, прежде всего путем субстантивации прилагательных, отмечались исследователями неоднократно. Кроме того, замечено, что для архаического мышления древних греков был характерен переход от сильных к слабым персонификациям [Webster T. B. L. Personification as a mode of Greek thought.— J. of the

Warburg, 1954, N 18. S. 10–21].

Поэтому «апейрон» как темпорально порождающая сущность не обязательно должен был быть отождествленным с Хроносом, хотя он и мог унаследовать его эпитеты. Впрочем, вопросы эти спорные, и мы не претендуем на их окончательное разрешение.

Возражение вызывает другое. Замена «апейрона» Хроносом превращает философско-космогоническую версию Анаксимандра в разновидность мифологически-космогонического повествования о «бисексуальном божестве Времени». И не представляется возможным,

чтобы Аристотель, проводивший различие между «физиками» и «теологами» (см. отмеченное выше замечание в «Метафизике»), мог так опрометчиво отнести Анаксимандра к «физикам». Наконец, представленное в таком виде учение Анаксимандра выглядит анахронизмом по отношению к учению Фалеев, родоначальника школы. И если *chronos*, встречающийся во фрагменте В1, превращается в *Chronos*, т. е. и во фрагменте В1. говорится о божестве времени, то никакого философского содержания в учении Анаксимандра не остается.

По нашему мнению, нет нужды ни растворять «апейрон» в бесконечной последовательности миров, ни доказывать его физическую отграниченность от мира путем превращения его в персонифицированное божество (пусть и самое архаическое). Вопрос об отношении «апейрона» к нашему миру со стороны темпоральных отношений не может быть решен без обращения к комплексу вопросов, которые сводятся к проблеме человека (вопросы об окружающем человека мире, его порядке и мере, его вечности, положении человека в мире и т. д.).

Вернемся к фрагменту В1. Что представляют собой «все вещи» (ta onta), которые произошли от «апейрона»? Выше уже шла речь о них как о космических стихиях (силах). Есть основания полагать, что все многообразие окружающего мира входит у Анаксимандра в ta onta: не только мировые стихии, но и времена года, смена дня и ночи, растительный и животный мир, люди и отношения людей в полисе, из которого «дикее» как норма полисной жизни была перенесена на весь космос. Само такое перенесение предполагает определенную общность существующего – ta onta,

которое обретает в ней
космологический смысл: это земля,
парящая в космосе, и все, что
находится на ней. Симпликий
сообщает, что из «апейрона»
рождаются небеса (ουρανοϋς) и
мировые порядки (kosmoϋς) в них
(внутри небес).

Мир как организованное целое, как
космос, не является производным
прямо от «апейрона».

Мирообразующие стихии,
выделившиеся из «апейрона»,
представляют собой
противоположности, не переходящие
друг в друга, и с этими
противоположностями мы вступаем

в человеческий мир, так как мирообразующие стихии выступают и генетическим основанием мира, и субстанциональным. Они определяют не только времена года и время суток, но и общее развитие мира, на определенной фазе развития которого появились реки и моря, рыбы и от них человек, и мир принял тот самый вид, который нам так привычен. Однако в этом мире много насилия, которое расценивается как *adikia*. Насилие допускают не только космические стихии. При всем значении, отводимом этому космическому факту, невольно бросается в глаза,

что автор концепции космической «адикии» должен был неоднократно встречаться, сталкиваться с актами варварства, жестокости и вопиющей несправедливости и подвергать их глубокому осмыслению. Сила как идеал гомеровских «аристой» на определенном этапе исторического развития превратилась в произвол и насилие – позже этот факт с большой убедительностью зафиксирован Ксенофаном.

Итак, *ta onta* – это весь существующий мир, взятый в его обобщенном виде, – в борьбе противоположностей, в осуществляемой этими

противоположностями
несправедливости и следующем за
этим возмездием. Сразу оговоримся,
что хотя Анаксимандр и
распространяет принципы
«справедливости»,
«несправедливости» и «возмездия»
на весь космос, он отличает
мирообразующие стихии и в целом
природу от общества. Он не выводит
прямо из «апейрона» человеческие
сообщества. Другое дело, что весь
окружающий человека мир (включая
и мирообразующие
противоположности) — это
человеческий мир. Анаксимандр не
представляет себе иных форм

человеческой жизни и иных миров, в которых не было бы борьбы противоположных природных и социальных сил.

Как же протекает борьба этих сил в природно-человеческом мире и каковы ее последствия для взаимоотношения «апейрона» и мира, которым (нельзя этого забывать) «апейрон» правит? Здесь мы подходим к ключевому положению Анаксимандра о знаменитом «порядке времени». Борьба (несправедливость и следующее за ней справедливое возмездие) осуществляется «согласно порядку времени»—kata ten

toy chronoy taxin. Если трактовать формулу «согласно порядку времени» не только как правовую по своему происхождению, но и попытаться найти ее более широкий контекст, который и позволяет Анаксимандру придавать ей всеобщекосмическое значение, то можно прийти к выводу, что «порядок времени» репрезентирует присутствие человека в космосе. При этом человек воспринимается как «существо полисное», со всеми атрибутами полисной жизни, в том числе и с судебными процедурами «согласно порядку времени».

Однако суд осуществляет, как следует из фрагмента, не время, а сами вещи, которые воздают «друг другу» (*allelois*) «справедливое возмездие». Как представляет себе Анаксимандр это «справедливое возмездие»? Так, как оно осуществлялось в практике политической борьбы, когда вслед за расправами демократов над аристократами следовали ответные акции, или как-то иначе? На этот вопрос трудно ответить. Однако основания для положительного ответа есть, и они коренятся в характерной для того времени практике политической борьбы.

«Порядок времени», в соответствии с которым происходят насилие и возмездие, есть не что иное, как развернутая во времени цепь злодеяний и мщения, и трудно сказать, где начало и конец этой цепи. Перед этой грустной картиной человеку ничего не остается, как надеяться, что носитель зла со временем сам окажется его жертвой. И в «порядке времени» не было бы ничего философского, если бы Анаксимандр не сталкивал это человеческое время с вечностью, если бы осмысление прошлого не служило настоящему, а настоящего — будущему, на которое он и

экстраполировал открытые им

обязательные нормы, связывающие временной поток в единое целое.

«Апейрон» представляет собой полную противоположность сформировавшемуся миру, здесь нет ничего человеческого, и прежде всего борьбы, этой постоянной спутницы человеческой жизни, нет противоположностей. Некоторые исследователи полагают, что само название анаксимандровского «архэ» означает его противоположность пределу (peras) [Маковельской А.О. Апейрон // Философская энциклопедия в 5 тт. М., 1960. Т1. С. 81–82]. Однако это противопоставление носит, на наш

взгляд, более поздний характер и в явном виде присутствует лишь в платоновском «Филебе», поэтому вряд ли возможно использовать его для характеристики соотношения мира и «апейрона». В большей степени «апейрон» напоминает гомеровский Океан, который, будучи «архэ» мироздания, в то же время являлся его пределом, окаймляя землю в виде могучего потока. Для прояснения вопроса в какой-то мере может быть использована встречающаяся у Платона характеристика двух видов движения (вечного и временного). «Апейрон» находится в состоянии вечного

движения, он «вечно длящийся». Возникают и гаснут миры, он же остается без изменений, если под этим понимать остающуюся неизменной его порождающую способность и готовность к мирообновлению. Однако принципиальное отличие «апейрона», например, от платоновской «материи»—«восприемницы всякого рождения»— заключается в том, что «апейрон» правит всем (kybernan) (A15).

Рассмотрим отношение правящей функции «апейрона» к возникновению и гибели миров и,

более конкретно, к противоречивым процессам, происходящим на земле. Плутарх сообщает об Анаксимандре: «Он утверждал, что разрушение, и много более раннее порождение, совершается с незапамятных времен (ex ἀρείου αἰνος) и происходило циклически (anakykloymenon panton ayton)» (A10). Циклическое существование миров предполагает еще одно темпоральное измерение — αἰον (век), и в это циклически повторяющееся время включается время человеческое. «Айон», рассмотренный в отношении к «апейрону», представляет собой бесконечное повторение рождений и

разрушений (холодную и равнодушную к человеку вечность), а в отношении к конкретному живому миру – неповторимое и уходящее раз и навсегда человеческое время – «хронос». У Гомера «хронос» представляет собой сами события, длящиеся во времени и неотделимые от него [Frankel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1960. S. 1–23]. У Анаксимандра *chronos* и тем более *chronos taxin* представляет собой нечто объективное: навязываемый событиям и необратимый «ход времени». И от самого человека зависит, как он соотнесет свои

деяния с этой объективной действительностью.

Конечно, уже гомеровские герои жаловались на «быстротекучесть» жизни. Здесь тоже цикл, но цикл вечно обновляющейся жизни. Человек смертей, но бессмертно человечество, и человек продолжает жить в своих потомках, в памяти людей. Если же жизнь циклически прерывается, то гибнет человечество. Человек, сталкиваясь с вечностью, остается наедине с настоящим (мы уже отмечали, что нарождающаяся философия открывает для себя настоящее).

Как было отмечено выше, у Анаксимандра развивается концепция «дикей». Ее аспектом являются размышления об «адикии», которая характеризует не отношения «апейрона» и мира, а отношения внутри мира во всем его охвате, от мировых стихий до человека в полисе. Отношения же «апейрона» и вещей характеризует необходимость (creon) (B1). Как и Солон, Анаксимандр озабочен обоснованием «дикей», но он не прочь показать людям, к чему приводит «адикия». Если разрушается баланс, гармония, наш так прекрасно устроенный мир гибнет, и гибнет не

потому, что божественные силы разрушают его в наказание человеку. Нет никаких божественных сил, которые вмешивались бы в дела людей и в жизнь космоса (разве что сам космос Анаксимандр может назвать «божественным»). Нет ни божественного произвола, ни божественных гарантий, на которые надеялся Солон. Кроме того, с гибелью мира связывается «адикия» космических сил, и прямого отношения к ней человеческая «адикия» не имеет.

Анаксимандр создает грандиозную картину рождения и гибели миров не для того, чтобы «поучить» человека,

сделать ему назидание. На фоне
длящейся вечности, рождения и
гибели миров (а последнее противно
самой человеческой сущности)
человек должен осознать
уникальность и неповторимость
своей жизни, должен способствовать
утверждению гармонии и
справедливости. У Анаксимандра
«дикее» не пользуется поддержкой
Эриний – ее «блюстителю», и
мир, геометрически выверенный им,
нуждается в том, чтобы сами люди
были охранителями и блюстителями
«дикее».

Обобщая натурфилософскую
концепцию Анаксимандра, можно

отметить, что у него описание мира начинается с его происхождения и завершается появлением человека. Человек находится в тех же условиях, что и вся природа, он натурализован. Однако ряд идей Анаксимандра выделяют его среди представителей милетской школы. Его геометрическая модель Вселенной, при помощи которой он обосновывает устойчивость Земли, явно отвечает особенностям полисного сознания, тяготеющего к подчинению разнообразных явлений одному полисному закону, который выступает для Анаксимандра воплощением «дикей» [Vernant J.-P.

Mythe et pensee chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique. P., 1969. P. 159–181]. Космическая «дикe» – это та же справедливость, в соответствии с которой должна строиться полисная жизнь. Но Анаксимандр видит насилие и несправедливость («адикию»). Он также вводит их в свою модель мироздания, но приписывает им лишь разрушительную роль, перенося корректирующую и нормативную функцию с богов на безличные «дикe» и «апейрон». Анаксимандр поднимается в рассмотрении человека до рассмотрения единой космически-

правовой нормы, до
унифицированного видения
человека, полиса и космоса.

Анаксимен

Учение Анаксимена развивается в
русле традиционной для милетской
натурфилософии направленности.
Наиболее показательны в этом
отношении очеловечивание,
«одомашнивание» им до предела
мира космологических
(одновременно и
метеорологических) явлений.
Мироздание ограничивает

кристаллическая внешняя оболочка. В центре находится Земля. Солнце обращается вокруг нее, подобно тому, «как вокруг нашей головы вращается шапочка» (А7). Солнце плоское, «как лист дерева», поэтому, видимо, оно способно парить в воздухе. Оно – единственный источник света: Луна и звезды его отражают. При этом Луна уподобляется «висящему диску», звезды же, «как гвозди», вбиты в небесный свод. Основные в жизни человека Земля и Солнце занимают и центральное место в космологии Анаксимена. Добавим, что Земля «лежит» на воздухе, так как, будучи ею заперт, воздух

приобретает упругость. Мир Анаксимена – чисто человеческий, лишенный всякой загадочности или же враждебности человеку. А естественное объяснение таких грозных явлений, как землетрясение и молния, изгоняет из мира все чуждое человеку, страшное и необъяснимое.

Воздух, занимающий в космологии Анаксимена важное место, находится в центре его космогонической и философской концепций, которые у него сближены в гораздо большей степени, чем у Анаксимандра. Воздух Анаксимена – это тот воздух, которым дышит человек. Греческое

аег принимает этот обычный для нас смысл впервые у Анаксимена (ранее оно в основном означало «дымка, туман, темнота»). В «Илиаде» содержится эпизод, когда Зевс покрывает поле битвы темнотой и Аякс обращается к нему с мольбой: «...спаси сынов ахейских от тьмы». В раннегреческом мышлении темнота рассматривается как определенное нечто, а не как отсутствие света. У Анаксимандра же свет и тьма — противоположности, обладающие в равной мере субстанциональностью. Анаксимен превращает аег в естественную среду, окружающую человека, и одновременно в

субстанцию, из которой возникают все противоположности, в том числе света и тьмы.

Учение о воздухе как о первооснове (первосубстанции) мироздания, о возникновении из него всего существующего посредством процессов сгущения и разряжения составляет суть философии Анаксимена, включая и космогонию. Как же трактует человека его философия, каково место человека в мире? Дело в том, что «аэр»— это вечное и живое бытие. Воздух бессмертен и поэтому божествен. Человек смертей, и вопрос о его отношении к божеству — это один из

важнейших вопросов античной антропологии [Pepin J. *Idees grecques sur l'homme et sur Dieu*. P., 1971. P. 5–19]. Его конкретизацией выступает вопрос о божественности воздуха. Божественный воздух Анаксимена живой прежде всего потому, что он — дыхание.

Обратимся к вызвавшему ряд дискуссий фрагменту Анаксимена В2: «Подобно тому как наша душа, будучи воздухом, скрепляет каждого из нас, так дыхание и воздух объемлют (perieschein) все мироздание». Воздух здесь идентифицируется с жизненным дыханием. Отождествление дыхания

с жизнью — это вообще широко распространенная идея, присутствующая уже в «Илиаде». Однако, восстанавливая весь контекст античных идей о воздухе и душе, У. Гатри приходит к выводу о том, что идеи Анаксимена о воздухе дают основание для отождествления его не только с жизнью, но и с разумом [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 129–130]. Воздух Анаксимена разумен: он все охватывает (*periechein*). Данное слово в этом значении употреблял по отношению к «апейрону» Анаксимандр.

Перейдем к трактовке фрагмента. Д. Бернет первым заметил аналогию между микро- и макрокосмосом [Burnet J. Early Greek Philosophy. L., 1920. P. 75]. Подробно обсуждает эту аналогию как исконно анаксименовскую В. Кранц [Kranz W. Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums (Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen). 1938. S. 145]. Существуют и возражения, обосновываемые тем, что физиологические аналогии между человеческим организмом и окружающим миром были распространены лишь в медицинских трактатах V в. до н. э. и

не могли принадлежать Анаксимену [Kirk G. S. Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954. P. 312]. У. Гатри, рассеивая подобного рода возражения, справедливо замечает, что философские идеи могли и не оказывать влияния на медицинские трактаты, так что аналогия Анаксимена принадлежит явно ему [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 132]. Будучи основанием человеческой души, разумный и божественный воздух сообщает человеку не только жизнь, но и разум. Божественное Анаксимен сводит к разумному устройству

мироздания, и человек выступает как разумная часть его (как микрокосмос). Барьер между человеком и богом разрушается; боги, как и люди, производны от единого основания – воздуха.

К. Альт, подвергнув скрупулезному анализу компендиум, в котором содержится сообщение Симпликия, приходит к выводу о том, что фрагмент В2 представляет собой продукт позднейших перипатетических и стоических интерпретаций тех положений, которые восходят, скорее всего, к Диогену Аполлонийскому [Alt K. Zum Satz des Anaximenes über die

Seele. Hermes.—Zeitschrift für
klassischen Philologie, 1973, Bd. 101,
H. 2.]. Оспаривая подлинность
фрагмента В2, К. Альт вообще
отрицает возможность включения
Анаксименом человека и души в
космические процессы, относя
такого рода проблематику лишь к
Гераклиту, сопоставляющему
космический «огонь» и «сухость»
души. У Анаксимена нет, по мнению
автора, и намека на такое
соотношение, хотя огню отводится
важнейшая космологическая роль:
«Для Анаксимена огонь есть нечто
руководящее, конечная ступень
изменяющейся темноты: светлое,

обширное и дающее возможности аег» [Цит. соч., р. 164]. В этом смысле Анаксимен не может быть предшественником учения об огненности души. Однако у Гераклита есть и положение о «психеях, испаряющихся из влаги». Поэтому данное положение говорит о том, что в учении о душе может пролегать путь от Анаксимена к Гераклиту.

Суммируя вышеизложенное, можно сделать вывод о том, что окружающий человека мир, природа предстают в натурфилософии милетской школы удивительно соразмеренными, «домашними»,

соотнесенными с возможностями человеческого опыта. Мир в его космологическом описании остается доступным и привычным миром человеческой повседневности. Человек в этом мире не является чем-то уникальным, он — необходимая часть природы. Человек натурализуется: это вытекает также из космогонического описания мира, включающего антропогенез в космогенез, из гилозоистического рассмотрения первых субстанций. Естественно, что при этом не только человек натурализуется, но и мир биологизируется, он предстает живым и одушевленным. Наивный

материализм и гилозоизм
обосновывают натуралистическую
антропологию в целом.

Однако нельзя сказать, что
милетские натурфилософы на этом
остановились (это в особенности
относится к их собственно
философским идеям – учению о
субстанции). Учение о душе, о
соотношении божественного
(вечного), бессмертного и
человеческого вполне могут
рассматриваться как первая форма
постановки антропологических
проблем. Милетские философы не
только ставят эти проблемы, но и
решают их. Мироздание порождено

из живого начала, и сам мировой строй вещей становится «живым» и «справедливым». Человек всем своим бытием, как существо разумное и общественное, принадлежит мирозданию. Натурализация человека этому не противоречит, поскольку мироздание подчинено нормам социального порядка. Модель мироздания милетских мыслителей свидетельствует о проведенной ими решительной мировоззренческой ломке: вместо соотнесения человека с божеством они соотносят его с божественной природой, а проблема «хюбрис» (отклонения от

справедливости) человека перед богом заменяется проблемой «дикости» и «адикии» как отклонений и порядка, характеризующих природу. Проводя такую мировоззренческую переориентацию, внося рассмотрение человека в космологические и космогонические описания и обосновывая свои взгляды учением о живой, подчиняющейся социальным нормативам субстанции, милетские мыслители видели перед собой человека как «существо полисное».

Глава 6. Философия и антропология Ксенофана Колофонского

Одна из наиболее спорных фигур в истории раннегреческой философии – Ксенофан из Колофона. Интерес к нему был вызван тем обстоятельством, что Ксенофан в соответствии со свидетельствами Платона и Аристотеля традиционно считался основателем элейской философии. Э. Целлер писал о Ксенофане как об основателе элейской школы философии, «высказавшем ее всеобщий принцип

первоначально в теологической форме» [Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1923. S. 639]. Однако уже П. Таннери и Д. Бернет решительно порывают с этой традицией. Д. Бернет обосновывает это тем, что помещение Ксенофана во главе элейской философии покоится на свидетельствах псевдоаристотельского трактата, доверять которым нет оснований [Burnet J. Early Greek Philosophy. L., 1920. P. 1 – 12]. Современные исследователи весьма осторожно относятся к вопросу о связях между Ксенофаном и Парменидом,

предпочитая говорить о «чисто внешнем сходстве между неизменным божеством первого и неизменным бытием второго» [Kirk G. S. Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954. P. 165]. Дело не только в том, что свидетельства псевдо-Аристотеля продолжают казаться сомнительными (по крайней мере, по этому вопросу). Сама традиция в трактовке раннегреческой философии, восходящая к Аристотелю, а через него к Платону, подвергается критике по самым различным поводам, поэтому вопрос о роли Ксенофана в основании элейской школы

философии требует специального рассмотрения. Мы же хотели обсудить ситуацию, возникшую в результате отрицания этой роли.

Проблема заключается в следующем: Ксенофан, если не рассматривать его в качестве основателя элейской философии, остается одинокой фигурой среди досократиков, естествоиспытателей и натурфилософов, каковыми являлись, например, милетские философы. Исследователей смущала с давних пор «физика» Ксенофана (его учение о природе), которая никак не поддавалась соотнесению и корреляции с «теологией» (учением

о божестве-шаре) и, кроме того, носила явно упрощенческий и даже иронический характер по сравнению с «физикой» милетцев. Необычайна и основная форма сочинений Ксенофана — элегии и силлы (сатирические произведения, в которых он высмеивал современных ему философов и поэтов). Их содержание — вопросы религиозного характера. Вопрос о принадлежности Ксенофану специального произведения «О природе» остается до сих пор спорным. Не случайно Ксенофана характеризуют и как «религиозного реформатора», и как «поэта и

рапсода, который стал заметной фигурой в греческой философии по ошибке» [Cherniss H. F.. The characteristics and effects of Presocratic Philosophy.— In: Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1. The Beginning of Philosophy. L., 1970. P. 17]. В чем же состоит философское учение Ксенофана, если не соотносить его с идеями элейской школы, и в чем его значение как представителя раннегреческой философской мысли?

Проблема заключается не в том, чтобы «реабилитировать физику» Ксенофана. А. Н. Чанышев справедливо считает ее «остаточным

явлением» в учении Ксенофана [Чанышев А.Н. Итальянская философия. М., 1975. С. 151]. Более актуальным оказывается вопрос о репрезентативности учения Ксенофана для ранних натурфилософских этапов древнегреческой философии. Между тем этот вопрос не нашел еще в нашей литературе своей четкой постановки, а тем более разрешения.

*Путь добродетели и логоса:
«этика» и «гносеология»*

Исходным пунктом в предпринимаемой реконструкции этического учения Ксенофана могут послужить его социальные и политические воззрения. Однако здесь еще не все ясно. Даже на вопрос о причинах изгнания Ксенофана из родного города Колофона отсутствует однозначный ответ, а ведь последнее могло пролить свет на его общую мировоззренческую ориентацию и миропонимание. К сожалению, сохранившиеся свидетельства не дают нам прямого ответа на данный вопрос. Изгнание Ксенофана совпадает с «приходом Мидянина»

(В22), т. е. с завоеванием Колофона персами. Однако в сохранившихся фрагментах речь идет и о времени, предшествующем персидскому завоеванию, и, что особенно важно, содержатся оценки Ксенофаном событий этого времени, в основном негативные. В частности, во фрагменте В3 говорится о колофонянах, «которые вначале вели суровый образ жизни, после того как заключили дружеский союз с лидянами, впали в роскошь...». Здесь же Ксенофан иронизирует над проявлениями этой роскоши – пурпурными плащами колофонян, которые они любили

демонстрировать на площади (до наступления тирании), и их длинными благовонными волосами. Сами колофоняне характеризуются при этом отрицательно – как надменные, высокомерные.

Отчетливо проявляется явно негативное отношение Ксенофана к согражданам, которые вначале вели суровый образ жизни, а потом погрязли в роскоши. Указываются и причины «развращения» колофонян – «дружеский союз с лидянами». Как явствует из фрагмента В4, лидийцы были известны Ксенофану прежде всего как торговый народ: «...они первыми стали чеканить и

употреблять золотую и серебряную монету». Явная антипатия Ксенофана к роскоши сограждан вполне может быть расценена как общее негативное отношение его к торгово-купеческим кругам своего города и к Лидии – воплощению духа наживы, роскоши и изнеженности, враждебных древним аристократическим идеалам. Лидия действительно вошла в историю как торгово-купеческое государство, чья дружба с другими государствами обычно вела к демократическим переворотам в них. Произошло ли нечто подобное и в Колофоне? Неясно. Но враждебное отношение

Ксенофана к торговым кругам вполне очевидно.

Для выявления исходных социальных позиций Ксенофана многое дает фрагмент В1. Г. Керк и Д. Рейвен полагают, что Ксенофан дает здесь авторитетное описание пира, и на этом основании относят его к представителям аристократии [Kirk G. S., Raven J. E. The presocratic philosophers. Cambridge, 1971. P. 164]. Фрагмент В1 нуждается в более широком анализе, но мысль об аристократизме Ксенофана нам представляется верной. Дело не только в негативной оценке торговых слоев со стороны Ксенофана, но и в

том, что позитивное обоснование аристократических «арете», содержащееся в данном фрагменте, было характерно для периода социальных реформ VI в. до н. э. и борьбы демократии и аристократии, когда последняя обосновывала преимущества своей «арете» превосходством «природы» и рождения [см. Heinemann F. Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945]; Впрочем, обратившись к проблеме «арете» у Ксенофана, мы переходим к непосредственному рассмотрению его этической концепции.

Упомянутый фрагмент В1 содержит нравственные наставления, с которыми Ксенофан обращается к благочестивым (благомыслящим) мужам [см. Шталь И.В. Ксенофан – соперник Гомера. Древнегреческая литературная критика. М., 1975. С. 275–288]. Им прежде всего надлежит прославить бога «священными мифами и чистыми словами». Если у Гомера *logoi* не что иное, как лукавые словеса в противоположность *mythoi*, заслуживающим полного доверия, то у Ксенофана они теряют былую противопоставленность. Однако речь теперь идет не о мифах

традиционной религии: «...не должно воспевать ни сражений Титанов, ни Гигантов, ни Кентавров». Характерна их оценка – «вымыслы прежних времен». Традиционным мифам благочестивые мужи должны противопоставить «мифы священные», т. е. мифы, не содержащие неподобающих для прославления бога слов (34, 713]. Этот же смысл – отказ от включения неподобающего в речи, прославляющие бога, – имеет и выражение «чистые слова» (чистые, не загрязненные чуждыми значениями). В само прославление

бога вводится элемент рефлексии. Разумное, очищенное логосом прославление бога позволяет благочестивым мужам оставаться на пути добродетели и тем самым поступать благородно, хорошо.

Наряду с тяготением к добродетели благочестивых мужей в данном фрагменте характеризуется поведение в соответствии с «дикей» (справедливостью), недопустимость отступлений от добродетели даже в состоянии опьянения. У Ксенофана употребляется термин *arete*, который и переводится как «добродетель». Однако для выявления значения этого понятия вновь придется

обратиться к Гомеру, у которого обнаруживается связь слов *arete* и *techne*. «Техне» (искусство, профессия) даровано богом, а что касается «арете», то оно включает несомненное овладение «техне», но вместе с тем характеризует и исполнение целого ряда социальных нагрузок, связанных с «техне»: есть «арете» женщины, воина, мальчика; «арете» землепашца, скотовода и т. д. Следовательно, у Гомера существуют два аспекта: первый характеризует социальный статус, связанный с определенной профессией или половозрастным разделением труда, второй – дарование этой профессии

– «техне» – богом [Kube J. *Techne und Arete. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*. Berlin, 1969. S. 14 – 18].

У Ксенофана же «арете» перестает быть выражением доблести, достоинства конкретного лица в конкретном деле. Понятие добродетели употребляется в широком контексте определения путей благочестия и справедливости и превращается в выражение общего морального правила. Теперь «арете», так же как и «дикэ», не даруется богом, а приобретается самим человеком. Бог может даровать лишь силы к соблюдению справедливости.

«Дике» у Ксенофана – это не богиня Дике Гесиода и не эпизодический ориентир нравственной жизни человека, а общая норма общественной жизни. Наряду с разумностью, добродетель и справедливость характеризуют благочестивого человека, который не будет говорить ничего постыдного о богах и в своих действиях не позволит никаких отступлений от добродетели и справедливости.

Во фрагменте В2 размышления о «дике», «арете» и «разумных мужах» трансформируются в размышление об «эвномии полиса» и «благой мудрости». Исходный пункт

размышления заключен в вопросе: кто достоин почестей государства, что полезнее для него – грубая телесная сила или «благая мудрость»? Ксенофан обосновывает мысль о том, что мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей. Основой доказательства выступает тот факт, что победа в спортивных состязаниях, которую одерживает гражданин полиса, приносит лишь небольшую радость его согражданам, но не укрепляет «устоев полиса» (перевод А. О. Маковельского *tychoys poleos* как «казны города» в данном случае неточен) и не улучшает благозакония полиса

(*eunomieí polis*). Следовательно, совершенно излишни те чрезмерные почести, которыми осыпают атлетов, одержавших победу: пропитание на общественный счет, ценные подарки и т. п. Никто их не заслуживает так, как сам Ксенофан. Мудрость (*sophie*), которой он владеет, названа им благой, полезной (*agathe*). И, как следует из общего смысла фрагмента, она соответствует укреплению устоев полиса и хорошему его управлению.

Отрицательное отношение Ксенофана к победам атлетов расценивается иногда как проявление его «антиаристократизма». Оспаривая

эту точку зрения, У. Гатри пишет:
«...культ успеха на играх не был ни традиционным, ни исключительно аристократичным» [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 365]. На наш взгляд, победы в спортивных состязаниях относились все же к традиционным ценностям. Речь о них может идти как о характеристиках личной славы. Ксенофан же, порывая с традиционными ценностями личной славы и бессмертия, противопоставляет им общественный полисный идеал «полезной мудрости», что никоим

образом не может быть расценено как его «антиаристократизм».

Полис выступает для Ксенофана новой самодостаточной ценностью. По сути, он призывает сограждан к «эвномии» – соблюдению законов на основе справедливости («дике»). Отдавая предпочтение физической силе перед мудростью, граждане полиса поступают несправедливо: «Это совершенно бессмысленный и несправедливый обычай – nomidzetai. Тем самым поступки их оказываются не соответствующими полисным законам. В поведении людей «номос» – закон, обязательный для всех, – сводится до уровня

«nomidzetai»— произвольного установления. Но при этом как произвольные рассматриваются лишь человеческие (anthropoi), а не полисные законы (poleos nomoi). Произвольным «номидзетай» как несправедливым обычаям противопоставляется «эвномия» полиса как единственно справедливая норма.

В оценке полисных законов nomion и dikaion (законное и справедливое) отождествляются. Можно предположить, что «благочестивые мужи», о которых шла речь во фрагменте В1, выступают носителями «полезной мудрости» и

новых полисных идеалов справедливости и благозакония. Они-то и способствуют упрочению основ общественной жизни. Им не пристало воспевать ни кровопролитных сражений, ни неистовых междоусобиц. Грубая физическая сила не служит им идеалом даже в таких ее проявлениях, как спортивные состязания. Доблесть «благочестивых мужей» проявляется в совершенно ином – в справедливости и в постоянном стремлении к ней. Фрагмент В2 как бы проливает свет на способ приобретения справедливости –

«полезную мудрость» и сферу ее приложения – полисное благозаконие. Мудрость Ксенофана, разделяемая «разумными мужами», «наша мудрость», как подчеркивает Ксенофан, видимо, и позволяет им стать справедливыми и благочестивыми. Каким же образом прославляемая Ксенофаном мудрость может привести «мужей» к справедливости?

Гораздо полнее можно представить себе требования к благочестию, столь естественному в оценке Ксенофана для «справедливых мужей». Ксенофан предпринимает попытку коренного переосмысления

народной религии, продолжая проявляющуюся во фрагменте В1 борьбу за искоренение «неподобающего» в прославлении богов и в целом в отношении людей к богам. Ряд высказываний Ксенофана по этому вопросу обычно объединяется исследователями в раздел «деструктивная теология» или «деструктивный критицизм» [Kirk G. S., Raven J. E. The presocratic philosophers. Cambridge, 1971. P. 168–171]. Ксенофан обрушивается с язвительными нападкамии прежде всего на Гомера и Гесиода. Глубоко почитаемые среди эллинов, они приписали богам все самое

отвратительное и постыдное:
«воровство, прелюбодеяние и
взаимный обман» (В11). Тем самым
Гомер и Гесиод, широко
изображающие в своих поэмах богов,
повинны в распространении самых
невежественных и нелепых, а с
нравственных позиций просто
вредных представлений о них. Эти
«учителя эллинов» могли так глубоко
заблуждаться, поскольку вообще
«смертные думают, будто боги
рождаются, имеют одежду, голос и
телесный образ, как и они» (В 14).
Поэтому-то и могли быть так широко
распространены ложные вымыслы
Гомера и Гесиода.

Эталон, по которому люди судят о богах – «по собственному образу и подобию», – весьма ненадежен. Сами люди не замечают, как велики между ними различия, а это не может не сказаться на их оценках: «Эфиопы говорят, что их боги курчавы и черны; фракияне же (представляют) своих богов голубоглазыми и рыжеватыми» (В16). У много путешествовавшего и много повидавшего Ксенофана были основания для таких замечаний. Ксенофан связывает воедино антропоморфизм и конвенционализм представлений о богах в логическом обобщении: «Но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли

ими рисовать и создавать произведения (искусства) подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же — похожими на быков и придавали бы (им) тела такого рода, каков телесный образ у них самих (каждые по-своему)» (В 15).

Приведенными материалами рассмотрение «деструктивной теологии» обычно и ограничивается. При этом обращают внимание на то, что критика олимпийской религии проводится в двух планах: моральном (осуждается аморализм богов народной веры) и физическом (осмеивается их антропоморфный

внешний облик). Более важным, на наш взгляд, является допущение, что, реформируя олимпийскую религию, Ксенофан провозглашает достижение посредством этого «эвномии» (благозакония). Согласно традиционной религии греков, боги – и прежде всего Зевс – считались охранителями полисной справедливости и права. Критикуя антропоморфизм и конвенционализм «народной религии» и эпистемологизируя бога, по мнению М. Айзенштадт, Ксенофан стремится тем самым доказать его нравственность и обосновать благодаря этому социальный

правопорядок как божественный
правопорядок и прежде всего
полисную «эвномию» как
божественную «эвномию» [Eisenstadt
M. Xenophanes' proposed reform of
Greek religion. // Hermes. Wiesbaden,
1974. P. 142–150]. Но ограничивается
ли Ксенофан тем, что пытается
спасти представление о боге как об
источнике нравственного и правового
порядка от неадекватных
представлений? Обращаясь к
истории древнегреческой философии
в связи с историей религии, Д. Бабю
замечает, что обращение философов
к проблеме божества не обязательно
было самоцелью, оно могло быть и

средством в обосновании взглядов на собственные проблемы философии [Babut D. La religion des philosophes grecs de Thale's aux stoicien. P., 1974. P. 9–11]. Гораздо вероятнее предположение, что Ксенофан обращается к проблеме «эвномии», как к самозначащей проблеме (что следует из контекста фрагмента 132) и уже в связи с этим поднимает вопросы нравственного обновления религии и благочестия («эвсебии»).

Вернемся к замечанию о понятии «эвсебия», которое делает историк древнегреческой религии О. Керн. Он отмечает, что существовало традиционное понимание

благочестия как почитания главы семьи [см. Kern O. Die Religion der Griechen. Bd. 1. В., 1926. S. 275].

Глава семьи обращался к богам и приносил им жертвы. Вынося вопрос о благочестивом отношении к богам за пределы семьи (В1), придавая им общественное значение и связывая «эвсебию» с интеллектуальной значимостью личности, Ксенофан подвергает сомнению не только традиционные представления о богах, но и способ их почитания, т. е. самое основание традиционной культуры. Критика традиционной религии подчинена у Ксенофана целям рационального

(антимифологического) обновления
внутреннего мира человека,
ориентированного на сложную
публичную жизнь в полисе,
требующую «логоса», а не «мифоса».

Высказанное предположение
подтверждает в какой-то мере еще
один фрагмент из «деструктивной
теологии» Ксенофана: «И то, что
люди называют Иридой (радугой),
есть облако, па вид пурпурное,
красное и зеленое» (B32). Этот
фрагмент содержит характерное для
Ксенофана осмеяние ложных
представлений о богах. В то же
время он проливает свет на
противостоящие «эвномии»

«номидзетай». В этом фрагменте противопоставляется *physis* (природа, сущность) вещей и *kalein* (наименование) людей. Как поясняет Ф. Хайниман, речь здесь идет не о критике всего языка, а об именах богов [Heinimann F. *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel, 1945. S. 36]. Здесь же, по его мнению, содержится и первое противопоставление *physis* – *nomos*, где *physis* – это сущность вещей, а *nomos* – произвольное установление. Это обосновывается тем фактом, что глагол *perphykenai*, встречающийся во фрагменте В32,

содержит корень phy [Hershbell J. P. The idea of strife in earty Greek thought. — Personahst. 1974, N 3, vol. 55. P. 32].

Распространенные представления о богах не отвечают их «природе», они столь же произвольны, как и многие принятые обычаи, например поощрения атлетов, а потому столь же бесполезны в упрочении основ общественной жизни. Ксенофан противопоставляет, с одной стороны, традиционные верования и обычаи, наследуемые в семье и передаваемые от отца к сыну, оценивая их как «вымыслы прошлых времен» и произвольные «номидзетай», не

отвечающие природе вещей, и, с другой стороны, «номос» и «эвномия», отождествляемые с должным и справедливым.

Переориентация с первой сферы на вторую (к чему, собственно, и призывает Ксенофан) подразумевает отказ от «мифоса» в пользу «логоса», способность сознательно осуществлять выбор между «дикей» и «хюбрис». Видимо, здесь и находит применение «полезная мудрость» Ксенофана.

Вопрос о «полезной мудрости» связывает воедино этические и гносеологические идеи. Ксенофан обсуждает соотношение

человеческой и божественной
мудрости, возможности
человеческого познания вообще. При
этом в оценке человеческих знаний
содержится и самооценка мудрости
самого Ксенофана. Наиболее труден
для анализа центральный
гносеологический фрагмент В34:
«Что касается истины, то не было и
не будет ни одного человека, который
знал бы ее относительно богов и
относительно всего того, о чем я
говорю. Ибо если бы даже случайно
кто-нибудь и высказал подлинную
истину, то он и сам, однако, не знал
бы (об этом). Ибо только мнение —
удел всех». Этот фрагмент содержит

ряд положений об ограниченности человеческого знания. В частности, утверждается, что даже если бы кто-нибудь из людей и высказал подлинную истину, он бы этого не заметил. Здесь не только описывается ситуация, когда человек может высказывать истину, не подозревая об этом, но и указывается причина этого: «ибо только мнение (dokos) удел всех».

Не случайно фрагмент породил давнюю и прочную традицию скептического его истолкования. Античный скептицизм причислил Ксенофана к своим единомышленникам. Секст Эмпирик,

в частности, относил Ксенофана к тем, кто утверждал, что «ничто не постижимо», и специально подчеркивал, что Ксенофан «отрицает существование критерия истины» [Секст Эмпирик. Против ученых. // Сочинения в 2-х тт. Т.1. М., 1976. С. 70]. И сегодня фрагмент В34 нередко дает повод для утверждений о том, что Ксенофан обесценивает чувственное познание, а потому переносит знание о боге из области чувственной в умопостигаемую.

Однако уже Г. Френкель показал, что Ксенофан не был скептиком. Скорее он был трезвомыслящим эмпириком, борцом против всякого рода

фантазий и суеверий, убежденным противником Гомера [Frankel H. Wege und Formen fr̥hgriechischen Denkens. M̃nchen, 1960. S. 347]. Обладая огромным жизненным опытом, зная обычаи разных племен и народов, проявляя острый интерес ко всему необычному в природе, Ксенофан не мог не осознавать огромного значения повседневного опыта в понимании человеком окружающего мира. «Как прочное и исчерпывающее (*saphes*) обозначает Ксенофан только познание, основанное на эмпирии. *Opsis* так же, как и *historie* (употребляемое в геродотовском выражении),

принимает он за единственно достоверное» [Цит. соч., S. 348]. Однако знание о богах выходит за пределы непосредственного опыта, что и приводит Ксенофана, по мнению Г. Френкеля, к отнесению бога в область трансцендентного. По мнению другого исследователя – К. Дайхгребера, сопоставившего фрагменты В34 и В36, Ксенофан противопоставляет познание целого и частей. Необходимо различать видимую часть действительности, то, «что открывается смертному взору» (совокупность вещей – *horrosa*), и необозримое в своей полноте целое (*panta*) [Deichgraber K.

Xenophanes «Peri Physeos». —
Rheinische Museum, 1938, N 87. S. 20].

Во фрагменте В34 Ксенофан сетует на отсутствие у людей знания истины относительно богов и относительно всего того (целого), о чем говорит сам Ксенофан. Два это объекта или один? Другими словами, составляют ли боги содержание высказывания Ксенофана или нет? Обращает на себя внимание то обстоятельство, что, хотя во фрагменте речь идет об истине относительно богов (*amphi theon*) и (*kai*) целого (*peri panton*), предлоги используются разные: *amphi* — *peri* [Bollack O. Zum Verhdlnis von

AktuaHitat und Cberlieferung. Neue
Hefte fьr Philosophie. H. 15-16.
Gьttingen, 1979. S. 13].

Примечательно, что в первом и во
втором случае употребляется одна и
та же грамматическая форма
(родительный падеж
множественного числа). Г. Френкель
и К. Дайхгребер фактически
допускают, что боги составляют
содержание высказывания
Ксенофана, представляя собой
особую (трансцендентную) часть
того целого, о котором он говорит,
или же будучи самым невидимым
целым. Однако, может быть, во
фрагменте речь идет о двух объектах:

о богах, о которых говорят люди, и о целом, о котором говорит сам Ксенофан. При этом высказывания Ксенофана о природе целого могут быть функционально связаны с высказываниями людей о богах.

Рассмотрим основную оппозицию фрагмента. Ксенофан жалуется на ограниченность человеческих знаний. Некоторые исследователи видят в этом отголоски традиционных жалоб эпического поэта на невежество человека и всезнание музы. Однако Ксенофан отказывается от обращения за помощью к богам. По свидетельству Цицерона, он не признавал

возможности непосредственного обращения к божеству, отрицал, в частности, дар прорицания (А52). Уже Гесиод допускает, что музы умеют «много лжи выдать за чистейшую правду» (Теог., 27). Ксенофан вообще обесценивает такого рода способ получения знаний. У него отчетливо проявляется гордость и уверенность в собственной мудрости. Соответственно, им противопоставляется не человеческое незнание и всезнание божества, а собственное знание Ксенофана как достоверное и знание остальных людей как недостоверное.

«Немногое происходит с людьми и потому они знают немного — это заимствует Ксенофан от Гомера,— но противоположность достоверного и недостоверного знания он понимает более глубоко: никто не знает *saphes*, ясное, отчетливое, только *dokos*, видимость предстает перед людьми, и притом распространяется она на все» [Snell В. *Entdeckung des Geistes*. Hamburg, 1955. S. 188].

Дело в том, что эпический поэт обращался к божеству с просьбой о точном знании очевидца, так как бессмертные боги все ведают, все им подвластно. Смертные же люди, поколение за поколением,

пользуются слухами. Ксенофан, расценивая собственное знание как достоверное, претендует на первооткрытие истины. Однако его истина базируется на восприятии, мнении при явном уточнении их значения: зрительное восприятие, личные наблюдения (знание должно быть получено лишь на основе личного опыта). Мнение человека — это личное мнение, которое и должно позволить говорить о целом. В вопросах истины Ксенофан отличает себя от остальных людей тем, что он целенаправленно, а не случайно приходит к истинному высказыванию, в то время как

остальные люди следуют принятому, обычному и не ведают истины.

Конечно, отдельные суждения могут быть оригинальными и приближаться к истине или даже быть истинными, но бездумное их повторение не позволяет людям отличить правду от лжи.

Человеческое знание (включая свое собственное) Ксенофан соотносит и с божественным. Показателен в этом отношении фрагмент В38: «Если бы бог не создал желтого меда, то смоквы считались бы слаще (всего остального)». Правда, здесь подчеркивается не столько относительность человеческого

знания, сколько относительность человеческих оценок. Тем самым становится ясной и ограниченность, односторонность знания, на котором основаны эти оценки. Фрагмент В24 также дает некоторые сведения по данному вопросу: в противоположность человеку, чьи зрение, мысль, слух несовершенны, бог «весь видит, весь слышит».

Всезнание бога подчеркивается не для того, чтобы оттенить незнание человека, а для того, чтобы показать, что непосредственное рассуждение о боге невозможно. Это рассуждение не может не опираться на человеческий опыт, а он ограничен.

Люди же, следуя общепринятым предположениям, не основанным на личных восприятиях, следуют «вымыслам прежних времен».

Справедливо частное замечание О. Гигона: «Если мы отважимся для „мнения, предположения, молвы» употребить термин „предание», то становится очевидным, что Ксенофан имеет в виду не только устные сказания, но ту силу, которая проявлялась в гомеровском мифе, а также, хотя и иным образом, у Гесиода, и пронизывала собой все мышление и знания греков» [Gigon O. Der Ursprung der griechischen

Philosophie. Basel — Stuttgart, 1968. S. 179].

Но если «мнение» оставляет людей в плену фантазий и заблуждений, то что же оно дает самому Ксенофану? Вернемся еще раз к фрагменту B14, который не только обнажает антропоморфную природу традиционных представлений о богах, но и проливает свет на их гносеологические основы. Встречающееся во фрагменте B14 *dokeoysi*, переводимое А. О. Маковельским как «смертные думают», правильнее было бы перевести как «полагают», «имеют мнение». Что же касается

Ксенофана, то он поступает совершенно по-иному. Используя выражение Гераклита (В55), он предпочитает все то, что доступно зрению, слуху и изучению.

Обратимся к уже цитированному фрагменту В32: радуго люди называют богиней Иридой, но для восстановления истины, для обнаружения подлинной природы феномена радуги достаточно обратиться к наблюдению, из которого становится ясно, что радуга – это разноцветное облако.

Рассуждая об отдельных феноменах, Ксенофан говорит тем самым о природе целого. Он отказывается от

умозрительных конструкций, от спекуляций, в том числе и по поводу богов. Опытное знание незаменимо в наблюдении окружающего мира, который человеческая фантазия населила вымышленными существами: богами, чудовищами и т. д. Достаточно опереться на собственное мнение, чтобы избавиться от предрассудков, чтобы увидеть мир таким, каков он есть, во всем его великолепии красок, во всей его полноте и многообразии. Говоря нечто о целом, о мире, Ксенофан сообщает истину (saphes) и о богах, ведь для людей радуга – это Ирида, солнце – Гелиос и т. д. На самом же

деле горы и реки, небо и земля свободны от присутствия и вмешательства богов. Мир окружающей природы – суверенный и могущественный мир, где и протекает повседневная жизнь человека.

Не придется ли тогда согласиться с Г. Френкелем, что Ксенофан только часть своей теории обосновывает чувственным опытом, относя бога к области трансцендентного?

Выделение сферы чувственного опыта и трансцендентной сферы, так же как и обособление невидимого целого от видимых его частей, предполагает, на наш взгляд,

различение чувственной и
сверхчувственной реальности,
осуществленное лишь Парменидом.
Ксенофан же не порывает с
образным мышлением и не
представляет сверхчувственной
реальности самой по себе. Понимая
ограниченность опытного познания,
он видит возможность косвенного
суждения о целом, расценивая его
как «правдоподобное». Нельзя также
согласиться с мнением О. Гигона об
эволюции Ксенофана от недоверия
эмпирика к скепсису теолога. О.
Гигон обосновывает эту эволюцию
религиозной приверженностью
Ксенофана к идеям Пифагора, с

которым он познакомился во второй половине своей жизни [Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel — Stuttgart, 1968. S. 180].

Гипотеза сложная и малоубедительная. Ксенофан обосновывает знание, убеждение, передаваемое в речи, а не веру. Его взгляды демонстрируют разрыв с олимпийской религией, а не попытку ее обоснования и обновления.

Принципиально новое мышление Ксенофана демонстрирует фрагмент В18: «Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища (люди) находят лучшее». Становится ясным, почему Ксенофан так высоко

ценил знание, базирующееся на непосредственном восприятии (опыте). Люди лишь сами, благодаря своей энергии и знаниям, находят лучшее. Другого источника знания, кроме опыта, не существует.

Ксенофан провозглашает высшую ценность обосновываемой им «полезной мудрости» в первую очередь не потому, что это его профессиональная мудрость рапсода, которую он воспевал подобно тому, как воспевал мужество воин Тиртей, а политик Солон – справедливость. Ксенофан осознает значение знания в жизни человека, которое обретается на пути поисков и

находок, открытий и неудач, когда ограниченное и ложное отбрасывается и обретается более полное и истинное. Разница между Ксенофаном и другими людьми заключается в том, что он понимает это, а они нет.

Фрагмент содержит ряд оппозиций, обращение к которым позволит уточнить его смысловое содержание: боги – смертные (theoi – thnetoi), начало–время (arche – chronos); все – лучшее (panta – agathon). Разделение богов и людей по различным основаниям проводили и Гомер и Гесиод. Ксенофан же не только проводит это разделение, но

коренным образом его переосмысливает. Он отрицает важнейшую, культуротворческую, функцию богов. Не боги (Деметра и Дионис, Афина и Гефест) научили людей земледелию и виноградарству, различным ремеслам, а сами люди нашли нужное [Nestle W. Vom Mythos zum Logos. Stuttgart, 1940. S. 92].

Оппозиция «архэ»—«хронос»— чисто ксенофановская. Он не относит в мифологическое правремя акт передачи навыков от богов к человеку, приобретение этого навыка измеряется временем. У Гомера «хронос»—вместилище определенных событий, без которых время не

мыслится; например, день, в течение которого произошло что-нибудь печальное или же, наоборот, радостное [Frankel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1960. S. 1–2]. У Ксенофана время – это течение, длительность, измерение человеческой деятельности, посредством которого определяется и ее результат – лучшее, наиболее соответствующее потребностям и нуждам человека. Оппозиция «все» – «лучшее» выражена слабее. В какой-то степени мнимому универсализму богов противопоставляется человеческий прагматизм. Богам приписывается

роль первооткрывателей всего, люди же открыли все не сразу, а постепенно, шаг за шагом, отбрасывая худшее и ненужное и сохраняя лучшее и нужное.

Наконец, фрагмент В18 проливает свет на философские основания полисной этики Ксенофана. Конечно, Ксенофан примыкал к широкому духовному движению, обосновывающему новые, полисные добродетели (справедливость и благозаконие) и новое полисное образование [Jaeger W. *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*. Bd. 1. Bertin — Leipzig, 1936. S. 374]. В этом смысле Ксенофан был одним

из первых древнегреческих просветителей. Но «просветительство» Ксенофана предполагает разработанный философский рационализм. Основные нормы полисной жизни Ксенофан освобождает от божественной зависимости, связывая их с «полезной мудростью», способностью человека наблюдать природный порядок и учиться у природы. Эта мысль получит в дальнейшем свое развитие у Демокрита: всему необходимому людей научили опыт и наблюдения. Ксенофан переориентирует людей с богов на природу, поступая так же,

как делали это милетские мыслители. В этом, главным, Ксенофан, конечно же, характерный представитель ранних этапов просыпающегося философского мышления. Он отбрасывает мир прежней олимпийской культуры с его идеалами доблести и благочестия как не соответствующими природе. Чтобы жить «по природе», требуются наблюдения и опыт, размышление и «логос» — та «полезная мудрость», к которой призывал Ксенофан. Природа (physis) и человеческий «логос» — вот основания человеческой культуры.

Природный и божественный мир: «физика» и «теология»

Рассмотренные ранее взгляды Ксенофана в области этики характеризуют его как глубокого и оригинального мыслителя. Обращение к идейному наследию Ксенофана только по этим вопросам позволяет оспаривать его характеристику как лишь поэта и рапсода и ликвидацию его философского значения возведением в ранг «теолога». Взгляды Ксенофана проникнуты общим критическим настроением по отношению к народной

религии, что проявляется в области «этики» и «гносеологии», когда он обосновывает нравственное обновление народного (политеистического) сознания. Однако другое направление этой реформации – высмеивание антропоморфных богов народной религии, отождествляемых с природными явлениями, – имеет общую направленность к проблемам физики. Эти проблемы могут не только подвести к важнейшему разделу философии Ксенофана – «конструктивной теологии», – но и дать, теперь уже на основе полного материала, общую оценку его учения.

Физическая концепция Ксенофана представлена рядом фрагментов и доксографических сообщений.

Спорным остается вопрос о специальном произведении о природе, написанном Ксенофаном. Как замечает в связи с этим У. Гатри, данный вопрос на практике сводится к вопросу о том, составляет ли тот или иной фрагмент содержание «Силл» или «Пери фюсиос» [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 366].

Однако нельзя согласиться с его мнением, что в нем «мало пользы». Если бы было доказано, что все положения натурфилософского

характера относятся к «Силлам», в которых Ксенофан высмеивал известных ему философов и поэтов, то иронический характер натурфилософских замечаний был бы очевиден, так же как и то, что Ксенофан не выделял их для специального рассмотрения, а лишь затрагивал в пылу полемики по самым различным вопросам. Ознакомление с сохранившимися фрагментами Ксенофана и доксографическими сообщениями убедительно показывает, что положения натурфилософского характера составляют столь значительную часть его учения, что

отмахнуться от них как от иронических замечаний не представляется возможным.

Основное содержание «физики» Ксенофана составляют проблемы космологии и переплетающейся с ней метеорологии: о положении Земли и звезд; Солнце и Луне; облаках, ветрах и дожде; море и реках и т. д. Завершают этот круг вопросов размышления о возникновении космоса и происхождении жизни на Земле, включая антропогенез.

Фундаментальным для всей «физики» Ксенофана выступает вопрос о положении Земли во

Вселенной. Сохранились важный фрагмент (В28) и ряд доксографических сообщений (А47), позволяющие воссоздать такую картину: верхний предел Земли соприкасается с воздухом, нижнего же предела нет; нижней своей частью Земля простирается в бесконечность (απειλόν). Как сообщают Аристотель и Аэций, Земля простирается у Ксенофана корнями в бесконечность, подобно дереву. Аристотель же задает тон сомнениям, возникающим по этому поводу: Ксенофан таким образом избавил себя от искания причины. Симпликий разделяет эти сомнения:

неясно, почему Земля покоится: или потому, что ее нижняя часть бесконечна, или же потому, что бесконечны место под Землей и эфир, Земля же, проваливающаяся вниз, кажется покоящейся (А47). Однако рассуждения Ксенофана не лишены здравого смысла.

Прежде всего Ксенофан отказывается от использования термина «апейрон» для построения такой сложной геометрической модели, какая наблюдалась у Анаксимандра. Как отмечают Г. Керк и Д. Равен, Ксенофан по сути возрождает древние описания мира, имеющиеся у Гесиода, согласно которым Тартар,

или преисподняя, находится так же глубоко под землей, как небо над землей (Теог., 720) [Kirk G. S., Raven J. E. The presocratic philosophers. Cambridge, 1971. P. 175–176]. В какой-то мере с этим можно согласиться. Далее у Гесиода говорится о том, что под Тартаром, простирающимся на огромное расстояние, залегают корни земли и «горько-соленого» моря. Представление Гесиода о земле как о дереве с его могучими корнями используется и Ксенофаном. Это же представление встречается и у Анаксимандра (A10). Однако по сравнению с Гесиодом и

Анаксимандром у Ксенофана есть много нового.

Хотя Земля остается у Ксенофана «всеобщим приютом безопасным», она лишена своей прежней личностно-божественной персонификации, которой она была наделена у Гесиода. Что же касается беспредельного, то и оно лишено у Ксенофана, в сравнении с учением Анаксимандра, божественного характера и способности «всем управлять». Своих божественных атрибутов лишается у Ксенофана и воздух. При этом ни «апейрон», ни воздух не являются более генетическим началом

космообразования. Вопрос о земле как о генетическом начале более сложен, в космологическом же плане она выступает основанием космического равновесия: есть сфера, под ней – корни, простирающиеся в бесконечность, сфера над ней – бесконечный воздух. Наличие других сфер – звезд, Солнца и небесной оболочки – отрицается. Солнце и звезды приравняются к таким метеорологическим явлениям, как ветер, дождь, облака и в совокупности характеризуют как климатические и погодные процессы, происходящие на Земле, так и смену дня и ночи, зимы и лета

и т. д. Образовавшиеся под действием солнечной теплоты тучи «проливаются в виде дождей и разрезаются в ветры» (А46). Но и Солнце каждый день возникает новое (А41а). При этом Ксенофан опирается на наблюдения: из трения облаков может возникнуть огонь, «молнии возникают, когда облака вследствие движения начинают блестеть» (А45).

Проблемы космообразования могут обсуждаться на основе трех фрагментов Ксенофана: В27, В29, В33. Фрагмент В33 говорит о живых существах, возникших из воды и земли: «Ибо все мы родились из воды

и земли». Расширительное можно толковать фрагмент В29: «Земля и вода есть все, что рождается и растет». Здесь речь идет не только о живых существах, но и обо всем, что находится на земле, что существует благодаря ей. Более сложен в интерпретации фрагмент В27: «Ибо из земли все (возникло) и в землю все обратится в конце концов». Здесь уже называется одно начало – земля, кроме того, говорится не только обо всем живом, что есть на земле, но и вообще обо всем многообразном мире.

В каком же смысле можно говорить о земле как о начале (arche) всего?

Вопрос этот остается весьма спорным. Подлинность фрагмента В27 некоторыми исследователями подвергается сомнению. Аэций, сообщивший фрагмент В27, интерпретировал его так, будто земля как один из четырех первоэлементов (земля, вода, огонь, воздух) была выбрана Ксенофаном в качестве «архэ». Аэций переносит на Ксенофана характеристики милетских философов-монистов, в отличие от которых последний обратился к земле как началу мироздания. Между тем Аристотель категорически заявлял: «Никто из утверждающих единство

(первоосновы) не выставил требования, чтобы земля была элементом...» (Мет., 989 а 5).

Поднятые вопросы в какой-то мере проясняет сообщение Ипполита (А33). В нем говорится о начальном и конечном состоянии в циклическом существовании космоса. Исходный пункт цикла — земля, которая затем исторгает из себя море. О земле, сохраняющей эту способность, сообщает также фрагмент В37: «И в некоторых пещерах капает вода». Затем земля смешивается с морем. Заключительный этап — освобождение земли от влаги. Земля

— основа всего живого; в тот период, когда она смешивается с водой, все гибнет, когда же земля освобождается от влаги, опять начинается жизнь. При этом Ипполит указывает, что Ксенофан опирается на эмпирически известные факты: отпечатки рыбы и тюленей в Сиракузских каменоломнях, анчоуса в углублении камня на Поросе, представителей животного и растительного мира на Мальте. Все это и служит доказательством периодического смешивания земли и моря.

Характерно и замечание Ипполита о человеке: люди гибнут, когда земля

смешивается с морем. Отступив, вода обнажает землю, и на ней вновь зарождается жизнь — человек рождается из земли и воды. Цикл превращений земли необходимо завершается рождением человека. Идея цикла (чередование смешивания земли с морем и освобождения от него), так же как и происхождение человека, требует двух начал — земли и воды. Этому нисколько не противоречит то, что земля, как исходное состояние цикла, есть и первое начало всего многообразного мира. В этом смысле показательно, что все остальные явления природы (ветер, облака,

солнце, луна) производны от воды, а тем самым и земли, которая отторгает от себя эту воду. Аэций сообщает фрагмент Ксенофана, из которого явствует, что море есть «источник воды, источник ветра», «отец облаков, ветров и рек» (В30). Он же сообщает и сведения, восходящие к Теофрасту, о том, что, по Ксенофану, «солнце состоит из воспламенившихся облаков», что оно «образуется из скопления искорок, собирающихся из влажного испарения» (А40). Земля тем самым выступает субстанциональным основанием всего цикла, с ней через промежуточное звено, каковым

является море, связаны все явления в мире.

«Физика» Ксенофана, таким образом, не может быть охарактеризована как монистическое учение о земле как об «архэ» в том же смысле, что и вода или воздух у милетских натурфилософов. Что же в таком случае составляет содержание «физики» Ксенофана?

Известный английский исследователь У. Гатри, характеризуя фрагменты 27, 29, 33, делает вывод: «Все три фрагмента описывают одно и то же, а именно происхождение органической жизни на земле... агче

мира не обсуждается, так как, будучи вечным, он не имеет *arche*» [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 386]. У Гатри видит существенное отличие «физики» Ксенофана от философии природы милетцев: Ксенофан не рассматривает возникновение и гибель космоса, поскольку он вечен. Нам представляется, что, несмотря на эти различия, между философией природы милетцев и Ксенофана гораздо больше общего, чем принято считать.

Мы еще вернемся к общей оценке «физики» Ксенофана в связи с вопросом о ее отношении к

«теологии». Однако некоторые обобщения можно сделать уже сейчас. Предмет «физики» Ксенофана – повседневно наблюдаемые человеком явления: земля, на которой он трудится; соседствующее с землей море; восходы и закаты Солнца; Луна и звезды на небе; ветра, дожди и град. Правда, часть из перечисленных объектов из учения Ксенофана перенесена им из области космологии в область метеорологии, но сам набор поставленных при этом вопросов, да и завершение их проблемой происхождения человека – все в достаточной степени

обнаруживает характерную особенность раннегреческой «физики», отмеченную Д. Гершензоном и Д. Гринбергом: соединение описания явлений природы и человеческой жизни [Gerschenson D.E., Greenberg D.A. Anaxagoras and the Birth of Physics. N. Y., 1964, VII]. Но Ксенофан не только описывает явления природы, наблюдаемые человеком. Можно обнаружить у него и несомненную попытку объяснить эти явления, зафиксировать устойчивость в их протекании, найти своего рода порядок в природе, предсказать ее поведение, что также было

характерно для зарождающейся «физики».

Что же нового в «физике» Ксенофана по отношению к «физике» его предшественников — милетских философов? Отметим наиболее характерные различия, проявляющиеся в первую очередь в использовании идеи цикла, важнейшей как для милетцев, так и для Ксенофана. В отличие от циклов космической несправедливости и наступающей затем космической компенсации и равновесия, характерных для милетцев, циклы существования жизни, по Ксенофану, не несут этической нагрузки. У

Ксенофана отсутствует Дике как олицетворение космического порядка. Более того, Ксенофан освобождает от этической оценки не только порядок космоса в целом, но и отдельные процессы, происходящие в нем. Характерно в этом отношении объяснение, которое дает Ксенофан солнечным затмениям: это отклонение Солнца от своей орбиты, когда оно попадает в ту часть Земли, которая не населена людьми (A41a).

Рассмотрим теперь позитивные представления Ксенофана о божестве, которые обычно называют «позитивной теологией», в отличие

от «деструктивной теологии», содержащей критику народной религии. В оценке учения Ксенофана о боге не наблюдается единства мнений, диапазон простирается от утверждений о «личном боге» Ксенофана до утверждения о его «последовательном пантеизме». Внутри каждого из направлений есть свои оттенки и различия. Теоретические разногласия в исследовании данной проблемы во многом объясняются состоянием источников: сохранилось лишь несколько фрагментов, относимых к «конструктивной теологии», и ряд

доксографических сообщений,
иногда весьма противоречивых.

Обратимся к центральному
фрагменту теологии Ксенофана В23.
В переводе А. О. Маковельского он
звучит так: «Единый бог, величайший
между богами и людьми, не
подобный смертным ни внешним
видом, ни мыслью». Это
единственный фрагмент, где слово
theos (бог) употреблено в
единственном числе, хотя и наряду с
выражением en te theoisi kai
anthropoisi. Выражение «между
богами и людьми» вызывает споры,
особенно множественное число
theos. Г. Керк и Д. Равен считают, что

это выражение – «просто выразительное средство», подобное гераклитовскому «ЭТОТ КОСМОС... не создал никакой бог и никакой человек» [Kirk G. S., Raven J. E. The presocratic philosophers. Cambridge, 1971. P. 170]. Соответственно и множественное число существительного «бог» нельзя понимать буквально. У. Гатри замечает, что обсуждаемое выражение Гераклита и как выразительное средство, и в буквальном смысле сохраняет одно и то же значение. «Ни бог, ни человек не создали мир» – это то же самое, что сказать: «Никто не создал мир,

он не был создан» [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 375]. Выражение «величайший между богами и людьми», если соотнести его с положением «есть единый бог», превращается в бессмыслицу.

Надо отнестись со вниманием к самому переводу фрагмента В23. Г. Дильс, впервые поставив запятую после *theos*, интерпретировал основное содержание фрагмента таким образом: «существует один бог», «бог единствен». Однако дело в том, замечает М. Стоке, что обычная греческая идиома использует слово *eis* для подчеркивания превосходной

степени. Следовательно, нет оснований воспринимать *eis* и *megistos* раздельно [Stokes M. One and many in Presocratic philosophy. Washington, 1971. P. 79]. С учетом данного замечания фрагмент В23 можно перевести следующим образом: «Один величайший среди богов и среди людей бог не подобен смертным ни телом, ни мыслью».

При таком переводе акцент смещается с констатации существования «единого величайшего» бога на противопоставление его истинного образа «мнению смертных». Если во фрагментах В11– В16 содержится

критика антропоморфических представлений о богах, то фрагмент В23 представляет собой позитивную сторону этой критики. «Величайший из богов», по отношению к которому особенно оскорбительны мнения смертных, не подобен человеку ни телом, ни мыслью. Употребление *theoi* во множественном числе свидетельствует о существовании и других, кроме «величайшего», богов.

Множественная форма *theos* встречается и во фрагментах В1 и В18. Во всех трех случаях речь идет о богах политеистической религии. Говорить о монотеизме Ксенофана было бы явной модернизацией.

Возможно, фрагмент В23 содержит противопоставление «величайшего бога» богам мифологии в целом или Зевсу в частности [Цит. соч., р. 77]. Очевидно, «Ксенофан достиг такого удивительного описания бога, просто используя полную противоположность всем чертам гомеровского бога» [Kirk G. S., Raven J. E. The presocratic philosophers. Cambridge, 1971. P. 770]. Представление о «величайшем среди богов» вырастает из политеистических представлений. Зевс был «величайшим среди богов и людей». Ксенофановский бог, «величайший среди богов и людей»,

не может быть таким, каким изобразил его Гомер [см. Челидзе М.И. «Неписаная» философия Платона с позиций «неписаной» диалектики. // Вопросы философии. 1981. №7. С. 650]. Фрагмент В23 как бы завершает «деструктивную теологию» и служит своеобразным введением в «конструктивную теологию». Зевс Ксенофана – это и традиционный Зевс, и нетрадиционный. Гераклит эту ситуацию поясняет так: «Единое, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса» (В32). Вопрос, следовательно состоит в том, чтобы представить

бога не в соответствии с человеческими «установлениями», а существующим «по природе». Этот вопрос и раскрывает Ксенофан с помощью своей «благой мудрости». Дальнейшую характеристику «величайшего бога» он и строит на противопоставлении его человеку (фрагменты В24 – В26).

Во фрагменте В24 о боге сообщается: «Весь он видит, весь мыслит, весь слышит». Казалось бы, речь идет о том, что бог, в отличие от человека, не имеет специальных органов ни для зрения, ни для слуха, ни для мышления. Акцент, однако, ставится на полноте, однородности бога и,

прежде всего, неотделенности мышления от деятельности органов чувств. Как замечает К. фон Фритц, Ксенофан здесь переосмысливает Гомера [Fritz K.V. von. Die Rolte des Nous.—In: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker. Darmstadt, 1968. S. 290]. Ксенофан первым из философов употребил глагол noein. Греки, и в первую очередь Гомер, до второй половины V в. до н. э. не знали специального органа, при помощи которого действует «разум» (noys). У Гомера «нус» действует с помощью и посредством органов чувств. Ксенофан не отвергает традицию: мышление составляет одно целое со

зрением и слухом. Однако при этом выясняется, что не только «нус» не имеет специального органа, но и слух и зрение. Для осуществления мышления бога нет необходимости в наличии специальных органов чувств. Бог одновременно видит, слышит и мыслит.

Фрагмент В25 продолжает характеристику мышления бога: «Но без усилия силой ума он все потрясает». Здесь можно продолжить сравнение Ксенофана с Гомером. Бог Ксенофана, «потрясающий все», напоминает Зевса Гомера, потрясающего Олимп кивком головы. Не все, что говорил Гомер о богах,

было неприемлемо для Ксенофана. Уже Гомер говорил о таких действиях богов, которые не требовали использования рук, ног. Боги могли переноситься в пространстве, влиять на людей, наделяя их силой, отвагой, страстью, не прибегая к физическим действиям. Бог Ксенофана значительно могущественнее, он приводит в движение не только Олимп или отдельных людей, а все окружающее силой одного ума. Но было бы верхом непоследовательности не замечать, что такой бог Ксенофана, более могущественный, чем боги Гомера, не мог быть личным богом, так как

вся критика Ксенофана была направлена против личных антропоморфных богов Гомера. «Нус» Ксенофана, как это следует из фрагмента В24, нельзя также понимать как обособленную мыслящую способность, мысль или идею, которая все приводит в движение.

Как отмечает К. фон Фритц, сочетание *poiein* и *phren* встречается уже у Гомера. В этом случае *poiein* означает «планировать», т. е. подразумевается связь с возможным действием. С другой стороны, у Гомера *poos* никогда не означал «план». У Ксенофана можно найти

намек на это вторичное значение [Цит. соч., S. 291]. Но хотя «нус» здесь и связан с действием, его сила, в отличие от страстей гомеровских богов, рациональна.

Как следует из фрагмента В26, бог Ксенофана – существо безличное: «Всегда он пребывает на одном и том же месте, никогда не двигаясь, переходить с места на место ему не подобает». Богу, как следует из предыдущего фрагмента, нет необходимости двигаться. Он не имеет «ни рук для борьбы, ни ног для ходьбы». Некоторые параллели с Гомером или, наоборот, противопоставления можно было бы

проводить и в данном случае. Боги Гомера имели «место жительства»— Олимп, которое они иногда покидали. Но где находится бог Ксенофана? Связь идей всемогущества и покоя бога Ксенофана идеалистически интерпретируется В. Йегером как учение о неподвижном личном боге, находящемся вне мира. Здесь, по его мнению,— источник идеи Аристотеля о перводвигателе [Jaeger W. Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, 1953. S. 59].

Аристотель действительно проявлял интерес к учению Ксенофана, но если бы Ксенофан намекнул, что бог

находится вне мира, Аристотель не прошел бы мимо этого и не преминул его прокомментировать. Вопрос о том, что собой представляет бог Ксенофана, где он находится, упирается в вопрос о «теле» божества.

Обсуждаемые фрагменты не позволяют говорить о духовности бога Ксенофана, но они не сообщают и ничего определенного о его «теле». Между тем спорность вопроса о «теле» божества и лежит в основании разноречивых оценок «теологии» Ксенофана. В. Йегер, допуская, что бог Ксенофана не является духовной сущностью, и

замечая, что вопрос о боге традиционен для греческой «теологии», заявляет, что Ксенофан не высказывается определенно о «теле» бога [Цит. соч., S. 66]. В. Брекер пишет о том, что бог Ксенофана неподвижен, однако с миром не идентичен и, ссылаясь на фрагмент B25, отмечает, что он относится к миру как движущий к движимому [Brocke W. Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates. Frankfurt a. M., 1965. S. 227]. Вопрос о «теле» бога приобретает характер дилеммы: бог или находится вне мира, или тождествен с ним. На поставленные более

конкретные вопросы: соединял ли Ксенофан одного бога с миром; стояло ли слово «бог» в качестве подлежащего или сказуемого; какую форму использовал Ксенофан — *to pan* или *ta panta*, — анализ доксографических сообщений ответить не позволяет. Позднейшие доксографические сообщения, восходящие во многом к Теофрасту, противоречат друг другу. Совершенно ясно, что Теофраст стремился отождествить мир и бога. С другой стороны, оказывается, что сама такая позиция Теофраста внутренне противоречива. Был ли бог (мир) Ксенофана неподвижен или же

подвижен, конечен или бесконечен — реконструировать однозначное мнение Теофраста по данным вопросам невозможно, так как эта реконструкция наталкивается на противоречивые сообщения Ипполита, Теодорита и Николая Дамасского, с одной стороны, и Симпликия, опирающегося на трактат «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии», — с другой. Выясняется, что Теофраст говорил о конечности бога Ксенофана; в то же время он верил, что Земля у него простирается вглубь до бесконечности, т. е. мир (бог) бесконечен. Обращаясь к фрагменту В25, некоторые исследователи

говорят, что вообще стремление Теофраста отождествить бога и мир несостоятельно: бог, сотрясающий мир одной «силой ума», тем самым сотрясал бы и самого себя.

В этом случае, как и в других, первоисточником является Аристотель. Он пишет о Ксенофане: «Воззревши на небо в его целостности, он заявляет, что единое, вот что такое бог» (Мет., 986 b 25). Как поясняет У. Гатри, *aroblerein eis* означает «отвернуться от всех других вещей, сосредоточить взгляд» [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 380]. В данном случае Ксенофан не просто смотрит

на небо, а размышляет о природе мироздания, поскольку небо (ουρανός) было для греков самим мирозданием, а не просто его оболочкой. Это мироздание едино и божественно. Тело бога обеспечивает единство мира и, подобно шару, охватывает все. Это единство и божественность не обязательно должны проявляться в обожествлении каждого природного явления. Ксенофан определенно выступал против обожествления природных явлений. Бог Ксенофана — продолжение идеи живой, вечной и потому божественной первосубстанции. Однако

первосубстанция (бог) не отождествляется с чувственно обозримыми предметами; человек же, ограниченный в своем познании общением с чувственным миром, не может представить бога Ксенофана, не подозревает, что есть мышление, самостоятельное по отношению к чувственному познанию.

В предлагаемой реконструкции не все остается ясным. В частности, как же соотнести представление о бесконечности Земли и конечности (шарообразности) мира. Прямого противопоставления их нет. Не исключено, как замечают некоторые исследователи, что Ксенофан говорит

не о бесконечности Земли, а о том, что она не ограничена в пространстве. Во всяком случае, о шарообразности космоса и одновременно о его укорененности в бесконечности приходится говорить уже по Отношению не только к Гесиоду, но и к Гомеру, так что если здесь и скрывается противоречие, то не Ксенофан его предшественник.

По вопросу о движении бога Ксенофана существуют два подхода. Г. Френкель полагает, что греческое *kinesis* означает движение во всех смыслах, У. Гатри возражает: только Аристотель мог говорить о всех видах движения, различая их. У

Ксенофана же во фрагменте В26 речь идет об одном виде движения – богу не пристало менять положение, переходить с места на место [Цит. соч., р. 382], так что есть весьма большие основания для отождествления бога и мира. Однако это не значит, что «физика» и «теология» должны совпадать. Слишком от многого в «физике» (в традиционном милетском значении) Ксенофан отказался.

Пострадала ли от этого «физика» Ксенофана? Нельзя согласиться с мнением В. Брокера, что она производит впечатление «несерьезной» [Brockers W. Die

Geschichte der Philosophie vor
Sokrates. Frankfurt a. M., 1965. P. 22–
24]. Ее идеи достаточно
фундаментальны, если обратиться к
современному состоянию
обсуждаемых им вопросов. Это
прежде всего идеи о чередовании
земли и воды, суши и моря. Сама
взаимосвязь вопроса об их
соотношении с вопросами о
происхождении и устройстве
мироздания говорит о «серьезности»
«физики» Ксенофана. Для Ксенофана
центральный вопрос – это вопрос о
земле и воде. Происхождение
Солнца, звезд, как и облаков и
ветров, – вопросы, производные от

первого. Конечный продукт взаимоотношения земли и воды — человек — помещается тем самым в центр мироздания. И в этом отличие «физики» Ксенофана от современной науки, но не от милетской «физики». Как и у милетцев, описание природы включает у Ксенофана описание человека. Однако, в отличие от милетцев, у него нет термина «архэ» (весьма спорен вопрос об этом термине и у Анаксимандра), но вопрос о возникновении мира у Ксенофана остается: мир как миропорядок возникает и разрушается. Отличие же ксенофановского «архэ» состоит в

том, что у него нет привычных
этических персонификаций и
сложных умозрительных построений.

Ксенофан переосмысливает вопросы
о божественной субстанции и
вечности: это уже не вопросы
«физики», а «теологии». «Теология»
Ксенофана – это не рациональное
обсуждение религиозных вопросов, а
рационалистическая реакция
философа на практику
распространения народных культов.
В связи с этим возникают вопросы
не религиозного, а полисного
характера. Сам полис выступает в
сознании граждан как предпосылка
религиозная. За «деструктивной

теологией» скрывается обоснование полисной «этики», когда разум выдвигается на первое место в достижении благочестия и добродетели. Этим же целям служит и «гносеология» вместе с «этикой» содержащей замечание, что человек живет не «по природе», а «по установлению». Человек не имеет изначального знания, позволяющего жить «по природе», он должен уметь находить истину.

По нашему мнению, «фюсис» у Ксенофана – это не природа в современном смысле, а понятие, посредством которого характеризуется и человек, и место

человека в природе, и даже сущность человека. К такого рода выводам приводят также «гносеология» и «теология» Ксенофана. Трудно допустить, что они построены на прочной основе логической аргументации. «Теология» Ксенофана не создается, а реконструируется действительно на логической основе. Реконструкции и одновременно реформации подлежит олимпийская религия. Ксенофан ее рационализирует и благодаря этому преодолевает. Эпистемологизируя учение о боге (Зевсе), т. е. выявляя его логические, гносеологические и этические основания, Ксенофан

стремится реформировать общественное сознание, мораль и обычаи, придать им недостающую логическую ясность, переориентировать их на систему просвещения и разума, избавить их от тумана предрассудков. На этом пути Ксенофан ставит ряд вопросов познания, открывает путь к онтологическому обоснованию проблем «арете» и «эвномии», т. е. проблем человека в исторически конкретной, полисной их форме.

И, наконец, последнее замечание. Ксенофан первый увидел и противопоставил друг другу два различных мира: мир мифа и

преданий с сопутствующими им ложными представлениями о богах и природе и мир человеческого знания, открытого самим человеком. При этом мнение и мудрость не противопоставляются друг другу. Они различаются между собой, однако мудрость строится на основе мнения и вырастает из него. И то, и другое – человеческое достояние, а не продукт божественного дара. Именно в последней области открытого самим человеком знания и строящейся на его основе добродетели протекает жизнь человека, которая расценивается как жизнь «по природе», в

противоположность жизни «по установлению», основанной на традиции, мифах и преданиях.

Глава 7. Ранний пифагореизм как философское течение

В настоящей главе мы попытаемся обозначить место и роль антропологической проблематики в учении древних пифагорейцев. К древнему пифагореизму относится как учение самого Пифагора (современника Анаксимена), так и те архаические слои философской традиции, которая получила

развитие при жизни Пифагора и после его смерти. В последующих веках эта традиция была нерасторжимо связана с именем учителя, именуясь не иначе как «пифагореизм». Имя Пифагора было окружено благоговейным почтением и религиозным поклонением, а ему самому приписывались все истины и откровения основанной им школы. Последнее обстоятельство затрудняет работу исследователей, так как сочинения Пифагора не сохранились и установить подлинное авторство приписываемых ему положений весьма трудно.

Однако существует и другое обстоятельство, которое позволяет наметить некоторые перспективы в предполагаемом поиске.

Пифагорейцы, с их консерватизмом и верностью традиции, воспроизводили наиболее архаические положения развиваемого ими учения, поэтому сквозь позднейшие напластования прослеживаются отправные фундаментальные идеи, восходящие к самому Пифагору. Соотнося выявляемые при таком подходе исторически более ранние положения со свидетельствами об учении Пифагора, можно

реконструировать содержание древнего пифагореизма. Этому подходу мы будем следовать в дальнейшем, однако вопрос об источниках и литературе по древнему пифагореизму требует самостоятельного рассмотрения.

К источникам VI и V вв. до н. э. (самым ранним) относятся свидетельства Ксенофана из Колофона, Гераклита Эфесского, Иона Хеосского, Геродота и, наконец, Эмпедокла. Поэма Эмпедокла «Очищения» дает достаточно полные сведения о развиваемых Пифагором представлениях о переселении душ и

пищевых запретах, связанных с этими представлениями. О том, что Пифагор учил о переселении душ в другие тела после смерти человека, свидетельствовал Ксенофан. Среди свидетельств необходимо отметить относящиеся к Исократу и Гераклиду Понтийскому. Исократ – современник Платона – говорит вслед за Гераклидом об обрядах и жертвоприношениях, принятых у египтян и получивших распространение у греков благодаря Пифагору, который был в Египте и учился у египтян. Исократ сообщает также о том, что среди пифагорейцев был распространен обет молчания.

Далее проследим, насколько полно охарактеризованы эти темы в свидетельствах Платона и Аристотеля. Что касается сообщений Платона, то в них обычно подчеркивается та сторона, которая характеризует астрономию пифагорейцев, гармонию и науку о числах. Платону было известно учение Филолая, и его обращение к пифагореизму отражало уровень развития пифагорейской традиции, характерной для его времени. Однако это не значит, что ему не могли быть известны некоторые положения, восходящие непосредственно к Пифагору, поскольку сведения такого

рода также могли быть сохранены пифагорейцами – современниками Платона. Правда, Платон упоминает имя Пифагора только один раз, но в весьма важном контексте – характеризуя его как основателя особого «образа жизни» (Государство, 600 А-С). Кроме того, иногда высказывается мысль, что в неписаном, так называемом «эсотерическом», учении Платона близость его с пифагореизмом (самым древним) более очевидна.

Необходимо принять во внимание возражения М. И. Челидзе против распространенного на Западе противопоставления «неписаного» и

«писаного», эсотерического и экзотерического учений Платона [Челидзе М.И. «Неписаная» философия Платона с позиций «неписаной» диалектики. // Вопросы философии. 1981. №7. С. 127–132]. Убедительно показывает несостоятельность отождествления «писаного» учения Платона с экзотерическим и «неписаного» с эсотерическим Т. В. Васильева [Васильева Т.В. «Стихослагающая» герменевника М.Хайдеггера как метод историко-философского исследования. // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., 1987. С. 94–

116]. Как «писаное», так и «неписаное» учение Платона сохраняет следы пифагореизма. Небезынтересно обратить внимание на комплекс идей, характеризующих учение Платона о душе. Как доказано в специальных исследованиях К. Рейнгардта [Reinhardt K. Platons Mythen. Bonn, 1927] и К. Вилли [Willi K. Versuch einer Grundlegung der Platonischen mythopoie. Leipzig-Berlin, 1925], многообразные мифы Платона концентрируются вокруг его мифа о душе и представляют собой продукты сознательного мифотворчества, осуществляемого на

основе орфико-пифагорейских мифов.

Особой ценностью обладают свидетельства Аристотеля.

Специальный трактат Аристотеля «О пифагорейцах» до нас не дошел, однако его замечания о пифагорейской философии весьма многочисленны и содержат ценнейшую информацию. Особенно это относится к учению пифагорейцев о числах. Для Аристотеля были важны именно философская и математическая стороны пифагореизма.

Поздние свидетельства I – V вв. н. э. принадлежат Диогену Лаэртскому, Ямвлиху и Порфирию. Диоген Лаэртский в сочинении «Жизнь Пифагора» донес до нас собрание мнений ранних авторов (Ксенофана, Гераклита Эфесского и др.), о которых уже говорилось. Ямвлих сохранил для нас фрагменты из сочинений Аристоксена (IV в. до н. э.), в которых сообщается о жизни Пифагора, об истории пифагорейского союза, о пифагорейской акусматике и символике. В целом же трактаты Ямвлиха, как и Порфирия, представляют собой компиляции,

составленные из источников, имеющих большую историческую ценность, но часто противоречащих друг другу и критически не переработанных.

Современная литература по пифагореизму весьма обширна. Охарактеризуем некоторые работы советских ученых. Одним из первых советских исследователей философии древнего пифагореизма был Г. Е. Жураковский. Ему принадлежит монография «Очерки по истории античной педагогики». Обращая внимание на педагогические идеи пифагорейцев и связывая их содержание с

характеристикой «пифагорейской общины», Г. Е. Жураковский отмечает, что «в их этических построениях, внешне постоянно имеющих дело с коллективом, по сути острое направлено на индивидуума» [Жураковский В.Е. Очерки по истории античной педагогике. М., 1940. С. 115].

Весьма своеобразно освещает древний пифагореизм А. Ф. Лосев, посвящая ему в «Истории античной эстетики» раздел под названием «Эстетика конечных числовых структур, древнее пифагорейство» [Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 1983]. Характеризуя

античную эстетику, А. Ф. Лосев связывает ее со своеобразием античных форм проявления личности. Человеческое в античности есть телесно человеческое, но отнюдь не личностно человеческое [Цит. соч., с. 60]. Поскольку в эту эпоху весь мир должен был восприниматься как прекрасно изваянное живое тело, как это повелевается опытом рабовладельческой общественно-экономической формации, античная эстетика не приемлет чувства личности и индивидуального сознания: «В античности не было чувства и опыта личности, как

таковой личности, как свободной духовной индивидуальности» [Цит. соч., с. 87].

Не вызывает сомнений, что уже для наших старейших исследователей вопрос об идее индивидуального, личностного в раннем пифагореизме был спорным. Заметим, что он был производным от других, основных по отношению к нему вопросов, прежде всего от вопросов общей направленности раннего пифагореизма. Религиозная направленность пифагореизма связана с учением о переселении душ (метемпсихозе). А это учение как раз и оценивалось советскими

исследователями с противоположных позиций. А. Ф. Лосев пишет: «Учение о периодическом переселении и воплощении душ... есть как раз доказательство отсутствия тут опыта истории как неповторимого процесса, отсутствия опыта личности как индивидуальной и никогда не повторимой личной жизни и судьбы» [Цит. соч., с. 87]. Г. Е. Жураковский же отмечает, что «только следование основам пифагорейской морали вело к личному спасению каждого сочлена общины и выводило его из того круга рождений (на основе учения о метемпсихозе), на который были

обречены все непосвященные»
[Жураковский В.Е. Очерки по
истории античной педагогики. М.,
1940. С. 115].

Каково же соотношение
рационального и религиозного в
древнем пифагореизме? На этот
вопрос мы и сегодня не найдем
достаточно обоснованного ответа,
хотя за последние годы появились
интересные исследования. Вопрос об
эстетически-пластическом
отношении к миру как источнику
пифагорейского мировоззрения
рассматривает А. В. Ахутин [Ахутин
А.В. У истоков теоретического
мышления. Вопросы философии,

1973, №1, II]. Вновь рассмотрена этическая и в большей степени политическая направленность пифагорейского союза в книге В. С. Нерсисянца «Политические учения Древней Греции» [Нерсисянц В.С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 28–50].
Специальное исследование истории пифагореизма представляет собой первая часть монографии А. Н. Чанышева «Италийская философия» [Чанышев А.Н. Италийская философия. М., 1975.].

Проблема соотношения религии и науки в раннем пифагореизме выносится в центр анализа в

монографии Ф. Х. Кессиди «От мифа к логосу» и рассматривается как проблема перехода от «религиозно-мифологического образа» к «рационально-научному понятию». Для автора ясно, что число пифагорейцев несет на себе все особенности этого перехода: это не абстрактная величина, а нечто родственное живому существу, формообразующему началу. Ф. Х. Кессиди признает также и другое противоречивое сочетание в пифагореизме: религиозной мистики и математического рационализма [Кессиди. Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой

философии). М., 1972. С. 144–174]. Соответственно религиозно-мистическая сторона пифагореизма (культ Диониса и орфизм) получили в книге Ф. Х. Кессиди достаточно полное освещение.

Итак, интересующий нас вопрос о личности, этике и в целом антропологической тематике составляет часть проблемы общей оценки раннего пифагореизма, в котором его религиозная сторона переплеталась с занятиями математикой и учением о числе.

Перейдем к обзору иностранной литературы о раннем пифагореизме.

Остановимся на ключевых работах прежних лет и некоторых новых исследованиях. Наиболее известные исследования истории раннего пифагореизма принадлежат перу Ф. Корнфорда [Cornford F.M. From religion to philosophy. N.Y., 1957]. Школа Пифагора представляет, согласно его мнению, «главное направление, противодействующее научной тенденции». При этом Ф. Корнфорд отмечает, что досократики не противопоставляли друг другу науку и религию и говорили о двух аспектах мира: религии – для праздников и науки – для будней [Цит. соч., р. 194–214]. Сама

пифагорейская школа развивала научное направление, однако в отличие от милетских философов пифагорейцы имеют в основе своих философских построений иной тип религии, в центре которого находилась фигура Диониса. Дионисийская религия была реформирована в орфизме, пифагореизм же представляет собой «результат интеллектуализации основного содержания орфизма».

Взгляды Ф. Корнфорда были подвергнуты критике Т. Равеном, автором книги «Пифагорейцы и элеаты» [Raven T.K. Pythagoreans and Eleatics. Cambridge, 1948]. Т. Равен

полагает, что религия – это только аспект пифагореизма. Рассматривая развитие раннегреческой философии как своего рода дискуссию между пифагорейцами, с одной стороны, и элеатами – с другой, он характеризует Пифагора не только как великого религиозного реформатора, но и как выдающегося ученого.

Научную сторону пифагореизма подчеркивает Ф. Клеве в книге «Гиганты дософистической философии» [Cleve F.M. The Giants of Pre-Sophistic Greek philosophy. Vol. 2. The Hague, 1969.]. То, что Пифагор был религиозен и не имел научных

интересов, расценивается им как заблуждение. Сам Ф. Клеве тщательнейшим образом исследует вопрос о пяти геометрических телах — основах Вселенной — как пифагорейских, а не платоновских. Но Ф. Клеве уделяет большое место и пифагорейской доктрине переселения душ. В связи с этим возникает вопрос: кем же были пифагорейцы? Философская суть пифагореизма в работе Ф. Клеве остается нераскрытой: хотя автор и говорит о религиозной стороне пифагореизма, доктрину переселения душ он связывает с астрономическими наблюдениями

пифагорейцев, совершенно игнорируя ее связь с орфическими представлениями.

Более обстоятельно обосновывается трактовка пифагореизма как синтеза религии и науки в работе У. Гатри «История греческой философии» [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962]. Это наиболее полное исследование пифагореизма за последние двадцать лет. У. Гатри констатирует, что одни ученые видят в Пифагоре, лишь основателя религиозной секты, другие же выдвигают на первый план рациональную и научную стороны его мировоззрения, игнорируя все

остальное. Попытки принизить ту или иную сторону учения Пифагора объясняются, по мнению У. Гатри, тем, что современному уму трудно совместить приверженность к своду религиозных суеверий с рациональными поисками в области космологии и математики. Первый аспект пифагореизма, отмеченный У. Гатри, является решающим, второй – подчиненным. Синтез возможен на основе религиозной веры в единство природы и религиозного идеала единства души с божеством. Хотя У. Гатри и подчеркивает (и обстоятельно показывает вслед за Т. Равеном) дуалистическую природу

пифагореизма и тем самым оспаривает монистическую трактовку пифагореизма, его позиция весьма близка к позиции Ф.

Корнфорда. В связи с этим У. Гатри своеобразно интерпретирует учение о человеке в раннем пифагореизме.

Цель, к которой должен стремиться человек,— уподобление богу. В конечном счете, стремиться посредством философии лучше понять структуру божественного космоса — значит развивать божественный элемент в себе. В пифагореизме выдвигается на первый план ассимиляция человека не только с низшими формами

жизни, но и с душой и разумом Вселенной. По сути, антропологическая составляющая пифагореизма превращается не более как в аспект теологии. У. Гатри, как и О. Гигон (который также подчеркивал, что пифагореизм поднял до уровня проблемы вопрос о «судьбе человека»), скорее говорит о теологии Пифагора, чем об антропологии.

Монография американского исследователя Е. Майнера посвящена рассмотрению политики ранних пифагорейцев в ее практической и теоретической составляющих [Minar E. L. Early Pythagorean politics.

Baltimore, 1942]. Завершающая глава книги Е. Майнера раскрывает вопрос о взаимоотношении политики и философии пифагорейцев. Причем делается попытка объяснить политическую активность пифагорейского союза из его внутренних особенностей. Здесь Е. Майнер обращается к характеристике представлении пифагорейцев о божестве, подчеркивая в них приоритет силы и власти, вносящих благоразумие и порядок в человеческие дела. Каждый человек должен выполнять свой долг, сохраняя гармонию мира.

Не будем специально характеризовать исследование К. де Фогель [Vogel C. J. de. Pythagoras and early pythagoreanism. Assen, 1966]. Отметим лишь, что она пишет о Пифагоре как о воспитателе и в связи с этим рассматривает вопрос о заповедях и нормах, характерных для пифагорейского союза. Эти нормы требовали безусловного повиновения богу (т. е. исследование проводится в характерном для буржуазных работ «теологическом ключе»). Принципом же божественного порядка для пифагорейцев выступало число. Изучение чисел служило формой созерцания божественного

закона.

Можно констатировать, что в мировой литературе пифагореизм изучен в самых различных аспектах. Однако поставленный Ф.

Корнфордом вопрос о связи пифагореизма с орфизмом не получил своего разрешения. Орфизм или идентифицируется с религиозной составляющей пифагореизма, или игнорируется при акцентировании внимания на его научной стороне. Однако почему именно орфизм выступил предпосылкой философского учения? Этот вопрос требует своего рассмотрения.

Орфическая предфилософия

Отношение философии Пифагора к религии варьировало в различных частях его учения: в учении о душе, в теории чисел и т. д. Исследователи отмечали, что в учении Пифагора связь зачатков научного мышления и фантазии, религии, мифологии постоянно меняется. То есть, эволюционирует сам пифагореизм и меняется соотношение научного мышления и религиозной фантазии, их пропорция. Поэтому принято говорить о раннем пифагореизме,

позднем пифагореизме. Реализация данного положения в практике исторического исследования затруднена, поскольку религиозно-философская традиция пифагореизма едина. Но все-таки обращение к раннему пифагореизму несомненно предполагает изучение орфической религии и мифологии и их корней в дионисийской религии. Мы предполагаем остановиться лишь на отдельных явлениях дионисизма как религиозного течения, изучение которого могло бы пролить свет на орфизм как на предфилософский источник пифагореизма и в какой-то степени на сам пифагореизм. Такая

постановка вопроса не освобождает, конечно, от необходимости общего обзора истории дионисизма, т. е. рассмотрения его исторических связей с орфизмом. Однако мы, во-первых, будем различать дионисизм как явление историко-литературное (развитие мифа в культурном контексте) и историко-религиозное (развитие мифа в культовом контексте) и, во-вторых, ограничимся лишь кратким описанием истории культа Диониса.

Культовая сторона дионисизма поражала воображение и ум современников и оставила след в памяти потомков. Особенно ярким и

захватывающим было впечатление, вызываемое менадами (вакханками – спутницами Диониса). Служение Дионису приводило вакханок в исступление, они становились одержимыми: «Вакханки, когда они одержимы, черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме не черпают...» (Платон, Ион, 534А). Культ Диониса, представленный в дионисийских мистериях (оргиях), распространился в Древней Греции в XIII–XII вв. до н. э. Мы не ведем речи о Дионисе Критском и о Дионисе гомеровском, речь идет лишь о так называемом «оргастическом культе» Диониса и последующих его

трансформациях, в которых можно выделить три направления: слияние с традиционными земледельческими верованиями вообще и с элевсинскими мистериями в частности; подчинение дионисийских мистерий государственному регулированию и превращение их в общенародные празднества; реформа культа Диониса орфиками и создание на основе дионисийской мифологии грандиозной религиозной системы орфиков.

Согласно одной из версий, культ Диониса фракийский по своему происхождению [Зелинский Ф.Ф.

Вакх // Новый энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Эфрона. Т. 9. С. 326]. Б. В. Казанский полагал, что «культ Дионисия-Вакхия получил распространение и значение в связи с морской торговлей, которая породила новые общественные отношения и связи, создала денежное обращение и явилась сильнейшим фактором в распаде родового строя» [Казанский Б.В. Общественно-историческая обстановка возникновения драмы. // Из истории Древнего мира и Средних веков. Л., 1956. С. 7]. Б. В. Казанский подчеркивал

демократический, народный характер служений Дионису. Для нас важен тот факт, что этот культ действительно получил широкое распространение в связи с почитанием его как бога – покровителя профессии и за ним прочно было «закреплено» виноградарство и виноделие. Нельзя, видимо, отрицать и того факта, что культ Диониса в обликий веселого бога вина распространился в среде городского населения, прежде всего в среде ремесленников, торговцев и моряков. Однако основным в этих процессах было то, что Дионис вошел в круг земледельческих

божеств, вписался в традиционные земледельческие религиозные представления.

Обрядовая сторона служения земледельческим божествам не получила освещения в поэмах Гомера и по отношению к «олимпийской» (тронутой рефлексией) религии представляла собой богослужение, непосредственно входящее в сельскохозяйственный цикл.

Наблюдения над земледельческой цикличностью находили выражение в поклонении богам, которые олицетворяли начало и конец жатвы, посев и т. д. При этом божество обычно содержало в себе то явление,

персонификацией которого оно выступало. Божество не было отделено от природы: Зевс шел дождем и падал снегом, Гея участвовала в рождении урожая всем своим телом и т. д. Б. Л. Богаевский справедливо отрицает возможность проявления в такого рода верованиях поэтического (анимистического) одушевления природы [Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин. Т. 1. Пг., 1916. VIII].

В культе Диониса воссоединились земледельческая и олимпийская религии. Однако примечательно, что Дионис вошел в круг древнейших хтонических божеств, относящихся к

семейству богов-олимпийцев (Деметра, Кора, Аид). Ф. Ф. Зелинский отмечает: «Этим он был поставлен на одну плоскость с богиней земледелия Деметрой (Деметра – хлеб, сухая пища, Дионис – вино, влажная пища), что не замедлило сказаться на культе обоих. С одной стороны, Дионис, под именем Иакха (Вакха), принимается в элевсинский культ Деметры (матери) и Кору (дочери), будучи поставлен к первой в отношения сына... С другой стороны, хотя тут, по-видимому, имели значение и другие, исконные элементы – Дионис, как бог растительных сил,

подобно Деметре и Коре, был поставлен в связь с подземным царством и стал владыкою душ преисподней» [Зелинский Ф.Ф. Вакх // Новый энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Эфрона. Т. 9. С. 329].

В элевсинских мистериях Дионис начинает занимать центральное место страдающего и возрождающегося божества (первоначальной основой элевсинских мистерий была судьба Керы – Персефоны, дочери Деметры, похищенной Аидом). Частью мистерий становится ритуальный брак Деметры и Зевса, от которого

рождается Дионис-Вакх. В умирающем и воскресающем боге природы находят свою вторую жизнь местные аграрные культы. Дионис символизировал плодородие земли и в то же время самую великую жертву, принесенную для обеспечения плодородия: для того, чтобы Дионис мог одушевлять, он должен был сам погибнуть и воскреснуть. Основа мистерий была этической: борьба человека со злом, его счастье за гробом и т. п. «Обещание счастья после смерти тем, которые приняли посвящение, составляет отличительную черту элевсинских мистерий, их краеугольный камень»

[Новосацкий Н.И. Орфические гимны. Варшава, 1900. IV. С. 174].

Обратимся к центральному явлению в дионисийских мистериях – менадизму. С флейтами, тимпанами, тирсами в руках менады убегали далеко в горы и леса, чтобы там, вдали от людей, встретиться с Дионисом. Можно заметить, что изначально Дионис чужд городской (полисной) жизни. Как подчеркивает Л. Жерне, Дионис не враждебен городской жизни, а именно чужд ей [Gernet L. *Anthropologie de la grece antique*. P., 1968]. Его сфера – сфера первобытной жизненной общности, порождающего начала, исконным

носителем которого были женщины. Ведущая роль в дионисийских мистериях отводилась женщинам, хотя в них принимали участие и мужчины. Дионис олицетворяет жизнь, выходящую за пределы обработанной и облагороженной почвы, символизирует празднество жизни, триумф вечного возрождения природы, дикой, необработанной.

Менады, встречающие Диониса, получали возможность непосредственного общения с ним. Достигалось это в момент исступления (экстаза), овладевавшего менадами. К сожалению, в нашу литературу вкрались грубые ошибки:

менадизм часто отождествляют с совершенно иным, исторически более поздним явлением — вакханалиями — и приписывают менадам опьянение и половой разгул, которые в действительности были присущи римским вакханалиям. Такого рода явления — продукт позднейшей городской жизни. Менады вина не употребляли. По отношению к менадам можно говорить лишь о коллективном трансе, о последующем «расслабляющем комплексе», но не об опьянении. Сам эффект экстатического состояния достигается в результате прямого

«присутствия» бога в человеке, происходящего в этом акте перевоплощения.

«Эпифания» (явление бога) Диониса давно вызывала интерес исследователей. З. Дымшиц отмечал близость являющегося в мистериях Диониса и древних богинь плодородия и мести Эриний [Дымшиц З. Эпифания Диониса в мифе и обряде. // Ученые записки Ленинградского университета. № 33. Серия филологических наук. Вып. 2 Ленинград 1939. С. 274]. Эринии похищали у человека ум: Орест, преследуемый ими, был на грани сумасшествия. Несомненно,

«эпифания» Диониса свидетельствует о радости встречи и перевоплощения, в противоположность негативному воздействию Эриний. Это перевоплощение освобождает человека. Один из эпитетов Диониса—Лисий («Освободитель»).

В акте мистического единения с богом перед человеком открывается весь мир: ему послушны животные, земля сама плодоносит, реки текут молоком и т. п. Для того чтобы добиться такого единения, человек должен отказаться от наличного бытия. Культ Диониса восходит к самым древним магическим

обрядам. Ритуалы погони, коллективный транс и перевоплощение – все это напоминает ритуалы древних инициации – «посвящения в имя». Молодой человек подвергался испытаниям, становился обладателем коллективной души и индивидуального имени. Он получал теперь новую жизнь, которая протекала в ином измерении, – следовании полученному знанию.

Сам Дионис оказывался посредником между жизнью и смертью. Встречающиеся повествования о путешествии Диониса в Аид близки к подобного

рода мифологическим сюжетам: человек (в образе животного) спускался в царство мертвых, проходил ряд испытаний, прерывая на определенное время все отношения с людьми. Удачи достигал тот, кто выдерживал испытания, что в данном случае было равным погружению в себя, подчинению себя воздержанию и переходу на этой основе от царства тьмы к свету [Brunet P. Le mythe de la metamorphose. F., 1974. P. 80–95]. Отзвуки древнейших религиозных представлений, ощущаемых в дионисизме, говорят о том, что Дионис обслуживает мистерии более

древние, чем он сам. Дионис в определенной степени олицетворял жизненный континуум, частицей которого становился человек.

Осуществляя спуск в Аид и выход на свет, Дионис опосредовал жизнь и смерть, снимал между ними непроходимую грань. Человек находил спасение в единении с Дионисом. Заключительным этапом было «превращение» человека в самого себя. Расслабляющий комплекс (смех) позволял «возвратиться к себе».

Предания о Дионисе-Загрее, как и учреждение таинств, приписывают самому Орфею Фракийскому.

Принято говорить об Орфее как о «полумифическом» поэте и рапсоде. Суть интересующего нас вопроса состоит в том, что с его именем связывают реформу дионисийской религии и приписывают Орфею эпические и теогонические поэмы, религиозные гимны, в которых были переосмыслены культ Диониса и сопутствующая ему мифология. В центре дошедших до нас мифологических версий о Загрее находится повествование о его рождении и последующем растерзании его титанами (Тексты приводятся в подборке А.Ф.Лосева [Лосев А.Ф. Античная мифология в

ее историческом развитии. М., 1957. С. 161–182]). Несмотря на наличие нескольких версий о происхождении Диониса-Загрея, равно как и нескольких образов Диониса под именами Вакх, Либер, он не только неизменно рассматривается как сын Зевса (в различных вариациях – от Деметры, Персефоны, Семелы), но и как его преемник. Последнее обстоятельство, т. е. передача Зевсом власти Дионису-Загрею, и даже отождествление Зевса с Дионисом обосновывается в орфической литературе. Прокл находит возможным цитировать Орфея:

Зевс-отец над вселенной царил,

А Вакх был преемник.

(20 I)

«Царствование» Диониса вводится в теокосмогонический процесс, т. е. рассматривается как «космическая эпоха». Олимпиодор сообщает: «У Орфея передается о четырех царствах. Первое принадлежало Урану. Его принял Кронос... После Кроноса воцарился Зевс, отправивший своего отца в Тартар. Зевсу наследовал Дионис...» (23 I). Дионис символизирует, таким образом, последнее космическое состояние, эпоху, в которой протекает жизнь человека, и то

настоящее, для понимания которого привлекаются рассказы о прошлом. В настоящем сам Дионис охватывается высшим единством, которым выступает, в соответствии с орфическими представлениями, Зевс. Юстин сообщает следующий фрагмент орфиков: «Знай: бог единый Зевс; бог единый – Аид; бог единый – Гелиос; бог Дионис – бог единый. Единый во всем бог. Нужно ли порознь твердить все то же единое слово?» (24).

О соотношении настоящего и прошлого говорится в чрезвычайно разработанной теокосмогонии орфиков. До нас дошло несколько

вариантов орфических теогоний; одна из них, содержащаяся в «Рапсодии», передается Дамаскием. Согласно Дамаскию, сначала было Время, затем Эфир и Хаос, от них же рождается космическое яйцо. Космическое яйцо лопается, и из него выходит Фанес, который рождает космические явления – Ночь и Свет; Уран (Небо) и Гею (Землю); Солнце и Луну. От Геи и Урана берут начало боги и титаны. Зевс, проглотив первородного Фанеса, становится и первоосновой мира, его генетическим и субстанциональным основанием и его властелином [см. Новицкий О. Постепенное развитие

древних философских учений связи с развитием языческих верований. Т2. Религия классического мира и первая половина греческой философии. Киев. 1860. VIII. С. 160–161]

Обратимся к дальнейшим событиям основной теогонической версии орфиков. В процитированном выше отрывке из Олимпиодора далее следует: «...Дионис, которого, как говорят, по наущению Геры растерзали титаны и тела которого они вкусили. В связи с этим разгневавшийся на них Зевс поразил их молнией; а из копоты дыма, который поднялся от их сожжения, появились люди. Поэтому нам не

следует выходить за положенные нам пределы – не потому, что мы (как, очевидно, гласит само это учение) находимся по своему телу в каких-то узах, – ведь это ясно и так, и об этом не говорилось бы прикровенно, – но потому нам нельзя выходить, что тело наше дионисично (dionysiacou ontos). Ибо мы сами являемся его (Диониса) частью, раз мы состоим из копоты вкусивших его тела титанов» (23 1).

Излагаемые события происходят с космическим Зевсом и космическим Дионисом. Рождение Диониса и его растерзание – часть теогонического (не отделенного от

антропогонического) повествования. События, происшедшие с Дионисом, характеризуют космическую драму и вместе с тем рождение человека.

Человек оказывается не только последним звеном теокосмогонического процесса, но и противоречивым соединением дионисийского и титанического начал, бессмертной души и смертного тела.

В диалоге Платона «Менон» Сократ ссылается на «мужчин и женщин, умудренных в божественных делах» (т. е. жрецов и жриц), «которым не все равно, сумеют ли они или не сумеют дать ответ насчет того, чем

они занимаются», а также на Пиндара и «многих других божественных поэтов»: «А говорят они вот что (смотри, правда ли это): они утверждают, что душа человека бессмертна, и, хотя она то перестает существовать — это и называется смертью,— то снова рождается, она никогда не гибнет. Поэтому и следует прожить жизнь как можно более благочестиво:

Кто Персефоне пеню воздаст
За все, чем встарь он был отягчен,
Души тех на девятый год
К солнцу, горящему в вышине,

Вновь она возвратит.

Из них возрастут великие славой
цари

И полные силы кипучей и мудрости
вящей мужи,—

Имя чистых героев им люди навек
нарекут».

(Менон, 81 В–С)

Цитируемые стихи Б. Снелль
относит к «Плачам» Пиндара —
«чистейшего орфика», по словам А.
Ф. Лосева [Лосев А.Ф. Комментарии
к сочинениям Платона. // Платон.
Соч. в 3-х тт. Т.1. М., 1968. С. 588]. О

переселении (перевоплощении) душ говорится и во «II Олимпийской оде» Пиндара. По всей вероятности, говоря о «многих других божественных поэтах», Платон имел в виду в числе других самого «божественного» Орфея. Во всяком случае, его имя неоднократно встречается в диалогах Платона: «Апология Сократа» (41А); «Ион» (533С, 536В); «Протагор» (315В, 316Е); «Кратил» (402В). В последнем случае Платон находит возможным даже цитировать Орфея. К орфикам Платон относит положение о теле как о «гробнице души», «погребение» в теле выступает

своего рода наказанием для души, за что бы она его ни терпела (Кратил, 400С). В другом случае Сократ ссылается «на одного мудрого человека», от которого он слышал, «что теперь мы мертвы и что тело — наша могила, и что та часть души, где заключены желания, легковерна и переменчива, и что некий хитроумный слагатель притч, вероятно сицилиец или италик, одну часть души, в своей доверчивости очень уж неразборчивую, играя созвучиями, называл бочкой...» (Горгий, 493А).

Подробно разработан орфический миф о загробных воздаяниях в

«Государстве» Платона. Наибольший интерес исследователей вызывает космологическое описание, содержащееся в рассказе некоего Эра, который был убит в сражении, но потом ожил и смог рассказать о судьбе душ, о судьях, двух путях душ, о повторном выборе душами образа жизни (614В–621В).

Космологические описания, содержащиеся здесь, позволяют апеллировать не только к Пиндару и так называемым «орфическим золотым таблицам», в которых содержатся наставления посвященному в орфические таинства, но и к «Аргонавтике»

Аполлония Родосского. Говоря об орфических элементах в эсхатологических мифах Платона, А. Ф. Лосев замечает: «Дело в том, что в диалогах Платона все эти элементы складываются в одну стройную картину, части которой, разбросанные по диалогам «Горгий», «Федон», «Федр» и «Государство», соответствуют, вместе собранные, орфической концепции Пиндара, целостно преподанной им во «II Олимпийской оде» [Цит. соч., с. 574].

Свидетельства Платона позволяют реконструировать основные элементы религиозно-мифологической концепции орфиков

(тело как гробница души, переселение душ, эсхатология) и объединить их в единую систему. Основные трудности состоят в интерпретации орфизма. Диапазон его характеристик простирается от оценки его как «религиозного движения» до характеристики орфических мифов как «орфической философии» [Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 155–160]. Говорят иногда об орфиках и как о «религиозно-философском течении» [Петров М.К. Орфики. Психея. // Философская энциклопедия в 5 тт. М., 1967. Т. 4], однако наиболее

традиционным, пожалуй, будет отнесение орфиков к «теологам» (разделение «фисиологов» и «теологов» принадлежит Аристотелю). В. Йегер относит орфиков к «натуртеологии» (естественной теологии) и полагает, что теогонические учения, которые возникают после Гесиода, не имеют большого значения в религиозной жизни того времени. По его мнению, они являются попыткой решить те проблемы возникновения мира и божественных сил, которые философия исследует своими средствами, но в духе старой веры и с помощью конструирующего рассудка

[Jaeger W. Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, 1953. S. 69–87].

Что же собой представляет орфизм как философия? А. Ф. Лосев пишет: «Философское осознание мифологии «растерзания» в Греции связывается с орфиками, следовательно, не восходит раньше VI в. до н. э. Оно продолжено и завершено неоплатониками, т. е. заканчивает свою эволюцию вместе с концом всей античной философии. Новым здесь является только сама философия, а не мифы и умозрения, которые уходят в незапамятную старину и которые издавна

составляли теоретическое содержание мистерий» [Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 149]. Согласно взглядам А. Ф. Лосева, орфизм представляет собой «философскую теорию мифа о растерзании», его осознание: «По учению орфиков, сам Дионис есть не просто идеальное бытие, но именно ум и, поскольку это бог, то именно мировой ум и мировая душа» [Цит. соч., с. 156].

Нет необходимости отделять мифологические сказания о растерзании Загрея, которые не могли появиться ранее VI в. до н. э. и

были созданы орфиками
(соответственно имеющиеся
литературные свидетельства по
этому вопросу отсылают нас к
Орфею), от орфического осознания
этих мифов. Трактовка орфизма как
философии сводится к нахождению в
тех же самых орфических сказаниях
отвлеченного, абстрактного смысла и
философского содержания,
прикрытого образами и аллегориями.
Такого рода пониманием орфиков мы
обязаны неоплатоникам и отчасти
стоикам. Прокл в своих
комментариях к диалогам Платона за
примерами обращался к мифологии,
и в особенности к орфической.

Платоновская космология излагается Проклом сквозь призму собственного философского мировоззрения и с помощью орфической теогонии. В результате мы имеем достаточно полные свидетельства о теогонии орфиков и устойчивую традицию толкования орфической мифологии в терминах неоплатонической философии. Возможность такой подмены во многом объясняется тем, что, как отметил крупный русский исследователь орфических гимнов Н. И. Новосадский, у орфиков действительно наблюдается отождествление богов с различными явлениями природы и с физическими

тeлaми [Новосaцкий Н.И.
Орфические гимны. Варшава, 1900.
IV. С. 95].

Совершенно новое явление
представляет собой аллегорическое
толкование богов как природных
стихий, характерное для
эллинистической философии – как
для неоплатонизма, так и для
стоицизма. Физические и
антропоморфические черты богов
мирно уживались в народном
религиозном сознании, иное дело в
философии: «...стоики, критически
относившиеся к народным
верованиям, отрицали
антропоморфические черты в

божестве» [Цит. соч., с. 96]. То же самое можно сказать и о неоплатониках. И для первого, и для второго течения оставался путь аллегорического толкования орфической мифологии, перевода ее содержания на язык собственной отвлеченно-философской терминологии. Это мы и наблюдаем в приписываемом орфикам учении о Дионисе как о мировом уме и мировой душе.

С трактовкой орфизма как философии, в которой в отвлеченных понятиях отражается мифология Загрея, нельзя согласиться. Не спасает положения понимание этих

отвлеченных понятий, отвлеченных идей как символов, выведение их за пределы аллегории. Орфики не порывают с персонификацией и мифологическим видением мира. Скрывающееся за мифологическими образами орфиков действительно громаднейшее космологическое содержание еще не нашло своего рационального обоснования, и лишь субъективное желание «вычитать» в символах и аллегориях орфиков завершенные философские положения «позволяет» относить их к философам, а не к теологам. Справедливо писал известный русский исследователь П. Г. Редкин:

«Если мы смешаем греческих теологов с греческими философами, то последствием такого смешения будет не основанное на самих фактах, а потому произвольное, искусственное, натянутое толкование продуктов творческого вымысла греческих теологов, в смысле продуктов отвлеченного, абстрактного мышления греческих философов» [Редкин П.Г. Из лекций по истории философии права. В связи с историей философии вообще. Т. 1. СПб. 1889. XII.С. 442. Т. 2. СП. 1889. С. 366].

На наш взгляд, следует отправляться от склонности орфиков к

нововведениям в области религиозной обрядности. Полемизируя с В. Йегером, Г. Властос отмечает, что беспрецедентное распространение орфической литературы (так называемых «священных сказаний») было вызвано необходимостью обоснования нововведений в культе и новых ритуалов, в ней давалось объяснение и имени Дионисия, и жертвенных обрядов, и религиозных процессий [Vlastos G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought. In: Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1. L., 1970. P. 92–129]. Следует добавить, что миф о растерзании

Загрея, характеризующий космическую драму, вместе с изложением теокосмогонических событий служит пояснению настоящего — прежде всего вопросов этических.

Чрезвычайно сложен вопрос о социально-исторической природе совершенных орфиками преобразований дионисизма. Много написано о «дионисийском» и «аполлоновском» началах в древнегреческой культуре [Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. // Полн. собр. соч., Т.1.М., 1912. С. 87–163]. Одна из последних трактовок этого вопроса принадлежит К. Юнгу,

резко противопоставившему
дионисийскому началу (как
экстраверсии чувства) аполлоновское
начало (как интро-версию разума).
Аполлоновское восприятие мира в
числе и мере оказывается в этом
случае состоянием интроспекции,
результатом интуитивного
постижения мира идей [Jung C. G.
Das apollonische und dionysische.
Gesammelte Werke. Bd. 6. Zürich—
Stuttgart, 1967. S. 144—155].
Внутренний мир человека, каким он
в особенности предстает в мифах об
Орфее, действительно
аполлонизирован. Но аполлоновское
(усмиряющее, успокаивающее)

восприятие мира выступает, как это видно из всей системы орфической мифологии, не исходным пунктом обращения к внутреннему миру человека, а итогом этого обращения, результатом поиска «усмиряющих» мер для человека, нормативной практики души. Бесспорно, пролить свет на обсуждаемые вопросы может социально-исторический анализ мифа о Загрее (такой анализ блестяще проведен А. Ф. Лосевым). Однако он не должен быть «рядоположенным» рассмотрению орфизма как соединенного воедино орфического и неоплатонистического истолкования

мифа о Загрее, а применен в самой практике его исторической реконструкции.

Миф о Загрее передает мироощущение человеческой личности. Дионис перестает быть тотемом – посредником во взаимодействиях человека с внешним природным и социальным миром. Не следует приписывать Дионису неоплатонические понятия, а надо исходить из семантики образа [Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 178]. В мифе о Загрее мы находим один и тот же семантический сдвиг, связанный с обращением к душе

(Загрей – «ловчий» душ), к индивидуальной судьбе человека. «Субъективно-человеческое самоощущение» уже проснулось, на смену хтонической мифологии пришла героическая: «Загрей, которого древние называли первым Дионисом, – это внутренний принцип героизма старого патриархата, так как здесь сосредоточенная в себе мощь стихии (титаны) впервые соединилась с разумно-волевым мужским индивидуумом» [Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 152]. Сознание дионисийского

органически слитого с природой человека становится рефлексивным. Природу, вечно возобновляющуюся и иную, символизируют уже не Дионис и не титаны (титаны – телесное, необузданное начало природы), а высшее (Зевсово) единство титанов и Диониса. Мир титанизированный и укрощенный – это пришедший к своему единству Дионис. В такого рода мифологии перед человеком открывается космос, и возникновение таких мифов становится возможным только тогда, «когда отдельная человеческая личность уже настолько развита, что перед ней стоит проблема охвата

этого открывшегося ей космоса...»
[Цит. соч., с. 153].

На наш взгляд, не Дионис, а Орфей – самая яркая и впечатляющая фигура героической мифологии. Орфей, этот аполлонизированный Дионис, может быть отнесен к героям наряду с Персеем и Гераклом, Тесеем и Ясоном. Нисхождение в Аид за Эвридикой соответствует дионисийской судьбе и аполлоновской природе Орфея [Kerenyi K. Die Heroen der Griechen. Zürich, 1958. S. 306]. Бесспорно также то, что в мифологическом образе Орфея проявляются чисто человеческие черты, раскрывается

человеческая индивидуальность. Если учесть, что Орфей – образ героической мифологии, то сложная система орфизма станет ближе и понятней. С героизированным Орфеем мы вступаем в светлую область Олимпа, к тому высшему порядку, который в греческой религии и мифологии олицетворялся в образе Зевса, другими словами – в область Зевса орфического.

Сохранившиеся предания содержат несколько вариантов родословной Орфея. Согласно одному из них, Орфей является сыном Аполлона и музы Каллиопы, согласно другому – царя Эагра и Каллиопы. Однако и во

втором варианте родословная Орфея возводится в конечном счете к Аполлону [см. Linfort. J. M. The Art of Orpheus. Berkeley, 1941]. Аполлон же подарил Орфею лиру, которую после смерти Орфея, разорванного вакханками, Зевс поместил на небо. Немудрено, что, имея дело с такого рода «биографическими» сведениями, трудно признать Орфея реальным историческим лицом. Аристотель, в частности, подвергает сомнению факт существования Орфея как реальной исторической личности. Платон, хотя и неоднократно упоминает Орфея, но опять же сугубо в мифологическом

контексте, повествующем о мифических певцах и музыкантах, к которым причисляется им и Орфей (Ион, 533С).

Происхождение Орфея и его божественное искусство игры на лире восходит к Аполлону. Аполлон – могучий бог-олимпиец, сохраняющий следы хтонизма и страшный для человека. Однако в героической мифологии Аполлон поворачивается лицом к человеку: он бог света, меры и музыки; от его имени пророчат человеку будущее пифийские жрицы; благосклонный к человеку бог-врачеватель Асклепий – сын Аполлона. В то же время Орфей

не утратил своих связей и с Дионисом: на одной из ваз он изображен обвитый плющом. В чем же заключаются подвиги Орфея и где кроются причины его гибели? На этот вопрос можно ответить следующим образом: Орфей как бы «замещает» Диониса, он и есть Дионис, только «укрошенный», «аполлонизированный». Его музыке внимают море и скалы, язык его песен понятен рыбам и птицам. Как и Дионис, Орфей владеет тайной единения со всей природой. Но способность «оживлять» (восстанавливать жизнь из смерти) — приобщать к великому таинству

жизни – он утратил: спустившись в Аид за Эвридикой, он не смог вернуть ее на землю и, оглянувшись на тень следовавшей за ним жены, потерял ее навсегда. Взамен экстатическому, непосредственному слиянию человека с богом вместе с Орфеем пришло очищающее, умиротворяющее и успокаивающее свойство музыки. Но с приобретением музыки человек лишается способности в этой земной жизни достичь единства с богом. Земная жизнь становится лишь прелюдией, подготовкой к иной, более полной жизни – «жизни после смерти». В орфизме ценностный

акцент переносится с настоящей земной жизни на предстоящую.

Основное различие между орфизмом и дионисизмом не проводит между ними непроходимой грани, а, наоборот, указывает на существующую между ними глубокую связь. В орфизме человеческая личность находит выражение не в слиянии с природой, происходящем в экстатическом акте встречи с Дионисом, а в погружении в себя и в обнаружении в себе самом высшей, божественной сущности. На смену единичному контакту с божеством, олицетворяющим бессмертную и расцветающую

природу, приходит безмерная
возможность расширения,
культивирования в себе
дионисийского начала, делающего
возможным «взлет», «расцвет»
человека безотносительно к
природным циклам. Орфизм
обосновывает мистическое единство
с богом, но это мистическое
постижение есть одновременно
«теорийное» видение бога. Одним из
значений греческого слова «теория»
первоначально было «дионисийские
торжества».

«Теорийное состояние» достигалось
подавлением в себе низшего,
титанического начала, оно

облагораживало грубую
чувственность наслаждением
музыкой и гармонией. Благодаря
этому достигался особый образ
жизни в соответствии с Зевсовой
справедливостью.

Исходя из этого, орфики создают
сложное учение, содержащее в себе
ряд предфилософских размышлений.
Привлекая материал дионисийских
мистерий, соединяя те немногие
намёки на обращение к душе,
которые там были, и скупые
представления о загробной жизни в
единую эсхатологическую картину,
орфики систематизируют и
рационализируют дионисийскую

мифологию. Отправным пунктом для орфиков послужили этические элементы, содержащиеся в элевсинских мистериях. Не меньшей трансформации подверглись весенние Анфестерии, во время которых шло «общение» с душами умерших, пробуждались размышления о жизни и смерти. «Вот почему орфикам было так важно возвеличение Анфестерии во имя Диониса и Дионисова имени в связи с обрядом Анфестерии: на почве этого древнейшего и притом национального предания им уже легче было строить из материалов народной религии мистическую

систему нового религиозного сознания, долженствующую воспитать эллинство духовным учением о пути душ, об их ответственности, просветлении, возрождении, об условиях их отрыва от божества и чаемого с ним воссоединения [Иванов Вяч. О Дионисе орфическом. // Русская мысль. Кн. XI. М.–Пб., 1913. С. 73].

И последнее. Дионисизм был чужд городской жизни, но попытки связать с ним городскую и государственную жизнь (в античности это было одно и то же) были. Дионис приносил оживляющую «священную» силу в царскую власть. Отождествление

Диониса с земледельческим богом виноделия лишило его этой «священной» власти. Однако орфический Дионис, сохранивший прерогативы наследника Зевса в культе и обрядах, приобщал человека к жизни «по природе». В условиях крушения царской власти и борьбы демократии против аристократии, в процессе которой погибли идеалы неограниченной власти басилеев, дарованной Зевсом, орфики выдвинули религиозные идеалы особого образа жизни, которые не могли не затрагивать политических интересов небольших греческих городов, входя в соотношение с

жизнью «по заветам отцов» и новыми демократическими идеалами. В полной мере эти вопросы возникли вместе с образованием религиозно-философского общества, основателем которого считается Пифагор.

Пифагорейский союз и начало пифагорейской антропологии

Согласно сообщениям Диогена Лаэртского, которые повторяет и Порфирий, Пифагор, покинув Самое и спасаясь от тирании Поликрата,

прибыл в Южную Италию в г. Кротон [см. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979]. Там он сумел мудрой речью привести в восхищение жителей города и не только стал его наиболее почитаемым гражданином (что само по себе весьма примечательно, так как Пифагор был изгнанником), но и сумел создать в городе особый пифагорейский союз. Причем Пифагор и его последователи долгое время «правили» городом. Сообщается также об общем умиротворяющем тоне обращений Пифагора к жителям Кротона:

«Достигнув Италии, он появился в Кротоне (об этом говорит Дикеарх) и сразу привлек там всеобщее уважение как человек, много странствовавший, многоопытный и дивно одаренный судьбою и природою: с виду он был величав и благороден, а красота и обаяние были у него и в голосе, и в обхождении, и во всем» (Порфирий. Жизнь Пифагора, 18) (Перевод М.Л.Гаспарова [см. там же]). И все-таки было, наверное, в характере Пифагора нечто такое, что говорило о натуре беспокойной, мятущейся. Вслед за появлением Пифагора следовали обновления законов,

войны городов и гражданские смуты. Свергнутыми оказались и сами пифагорейцы, некоторое время правившие в Кротоне. Все это создало Пифагору славу «возмутителя спокойствия». Весьма показательны слова, с которыми обратились локрийцы к Пифагору, ищущему приюта после разгрома пифагорейской общины в Кротоне: «Мы знаем, Пифагор, что ты мудрец и человек предивный, но законы в нашем городе безупречные, и мы хотим при них жить, а ты возьми у нас, коли что надобно, и ступай отсюда прочь, куда знаешь» (Порфирий. Жизнь Пифагора, 56).

При всем этом пифагорейцы не провозглашали открытой политической программы и не создавали союз с чисто политическими целями, подобно аристократическим гетериям. Самое большее, на что намекают имеющиеся в нашем распоряжении сообщения,— это то, что Пифагор, как и многие философы и мудрецы, например Фалес, Солон, мог быть «подателем мудрых советов», устанавливающим в городах, раздираемых междоусобицами, наилучшие законы. Но и на этом пути он, видимо, терпит неудачи и не находит применения своей мудрости.

Политическая активность пифагорейцев, как замечают исследователи, представляет собой продукт и результат учрежденного ими союза, внутренней деятельности его членов. Религиозная и научная стороны деятельности союза не были известны непосвященным, учение Пифагора было тайным. Он преподавал внутри союза. Его религиозная деятельность не имела ни в малейшей степени намеков на миссионерскую, а научные истины сохранялись в столь строгой тайне, что, по преданию, Гиппас, огласивший некоторые математические открытия, был

изгнан из общества и вскоре погиб
[см. Чанышев А.Н. Итальянская
философия. М., 1975. С. 55 – 59].

Поразительно, что такая
интроспективная направленность
деятельности союза своим
результатом могла иметь
политическую борьбу, заговоры и
мятежи. А. Н. Чанышев справедливо
замечает, что пифагореизм имел три
вершины: политическую,
философскую и научную. Сами они
отчетливо располагаются во
времени: первая половина V в. – IV в.
до н. э. В деятельности Пифагора
были заложены все три стороны
пифагореизма [Цит. соч., с. 48].

Однако в этом случае мы вынуждены ограничиваться внешними наблюдениями, констатацией фактов, нашедших свое проявление в истории союза, представляющей видимый продукт внутренней трансформации союза, остающейся невидимой под покровом тайны, которая окружала учение пифагорейцев и сопровождала многочисленными легендами и вымыслами.

Однако внутренняя жизнь пифагорейского союза поддается реконструкции, хотя и на основании поздних свидетельств, в основном Порфирия. Фундаментальное исследование К. де Фогель

восстановило доверие к составленному Порфирием жизнеописанию Пифагора. Конечно, Порфирий сообщает лишь то, что наиболее всего поразило современников Пифагора и оставило память в последующих поколениях. Необычным было то, что Пифагор покушался на самые основы повседневной жизни человека — на его сон и бодрствование, на его пищу и питье, на его здоровье (физическое и моральное), на его имущество. Создается впечатление, что Пифагор воспринимался современниками как маг, кудесник. Ведь он ни много ни мало как «обновлял» человека, делал

его другим. А ведь это было под силу лишь Дионису с его неисчерпаемыми жизненными силами и способностью мирообновления. Спокойный, величественный, в «сверкающих белых одеяниях», Пифагор покушался не только на человеческое спокойствие, он присваивал себе функции божества – Диониса, Асклепия, Аполлона. Не случайно он мог «понимать» язык животных и с ним «разговаривали» реки. И, конечно, у него одно бедро, как гласит легенда, вполне могло быть золотым. Ведь жители Кротона считали Пифагора самым Аполлоном Гиперборейским.

Действительно, в каком еще образе мог быть представлен современниками человек, который учредил таинства, соперничавшие по своей направленности и конечной цели со знаменитыми и широко распространенными элевсинскими и дионисийскими мистериями [см. Новосацкий Н.И. Елевсинские мистерии. СПб., 1887]. Ведь, как мы можем судить на основании самых ранних свидетельств, в центр своего учения Пифагор поместил вопрос о душе, о ее бессмертии и спасении, о человеческом счастье и т. д.

Религиозный комплекс дионисизма с его идеей миро- и человеко-

обновления, достижения личного счастья и нахождения «правильного» образа жизни (последнее берет начало от орфиков) – все это нашло свое место в деятельности учрежденного Пифагором общества. Высказанное нами предположение о такого рода связи нуждается в дальнейшем анализе раннепифагорейских представлений о душе, которые могут пролить свет на вопрос о преемственности в развитии орфико-дионисийской предфилософской антропологии и засвидетельствованными по этому вопросу взглядами Пифагора.

Рассмотрим образ жизни членов пифагорейского союза [Vogel C. J. de. Pythagoras and early pythagoreanism. Assen, 1966. P. 156–199]. Утро пифагорейцы начинали с успокоения души игрой на лире и прогулок вдоль берега моря или в священной роще, затем следовали физические упражнения. Завтрак состоял из сотового меда и хлеба. Часы после завтрака предназначались для ведения государственных дел. За обедом ели сырые или вареные овощи, просяной или ячменный хлеб. После обеда надлежало заниматься хозяйственными делами. Вечер был посвящен прогулкам, беседам и

священным песнопениям. Перед сном надлежало продумать все происшедшее за день, задавая себе вопросы: что я сделал, что мне надлежит сделать, в чем я не преуспел (имеется в виду моральная сфера). Поражает отказ пифагорейцев от всякого рода излишеств в пище. Употреблялись продукты самые простые и необходимые: хлеб, мед, молоко, сыр. Вина пифагорейцы не пили, предпочитая пить воду. Все это говорит, с одной стороны, о стремлении ограничить чувственные желания человека. Сохранился рассказ о том, как пифагорейцы

подавляли свойственное человеку
чревоугодие: они готовили
пиршественный стол и, подойдя к
нему, возбуждали аппетит, а затем,
перевернув его, уходили не
оглядываясь.

Однако существует и другая сторона
в пищевых запретах пифагорейцев.
Они употребляли пищу, которую мы
сегодня можем назвать
«биологически активной», –
свежеиспеченный хлеб, свежие
овощи и фрукты – все, что еще не
подлежало переработке и хранению,
что сохраняло первозданную
свежесть. Подлежащие размолу зерна
могли пустить ростки и дать начало

злаку, содержащиеся в плодах семена хранили таинство жизни

плодоносящих деревьев и т. д.

Употребление пищи превращалось в своего рода космический акт приобщения к сокровищнице жизни, в своего рода «гомофогию» Диониса.

Но насколько очищен этот акт «растерзания» божественного тела: пифагорейцы не едят мяса животных, а употребляют ту пищу, которая служит продолжению жизни как людей, так и животных — молоко, которым выкармливаются ягненок и телок, зерно, овощи, фрукты. То, что еда для пифагорейцев обладала религиозно-космической

символикой, несомненно, вытекает и из системы пищевых запретов, и прежде всего на употребление в пищу мяса. Сообщения по этому вопросу многочисленны, хотя в них имеется и путаница. Наиболее авторитетным является положение Эмпедокла, который слушал Пифагора, был его учеником, развивал учение о переселении душ и справедливо считается пифагорейцем. Эмпедокл восклицает:

Где же убийствам ужасным предел?
Неужели беспечный

Ум ваш не видит того, что друг другу
вы служите пищей?

(Очищения, 137, перевод
Г.И.Якубаниса. – В кн.: Лукреций. О
природе вещей. Т.2. М., 1947.)

Более спорен вопрос о бобах,
которые пифагорейцы не
употребляли в пищу ни под каким
предлогом. Но свидетельства по
этому вопросу противоречивы. Были
бобы «нечистыми» для них или,
наоборот, «священными» – это
остается неясным. Пифагор,
преследуемый врагами, якобы не

захотел бежать через поле, засеянное бобами. Этот вопрос также говорит о биологической стороне: бобы имели отношение к жизни, содержали души людей, были родственны порождению и т. д. Поражает также проходящее через весь распорядок жизни пифагорейцев стремление к упорядоченности, гармонизации, совершенствованию человека.

Первое место в лечении недугов души пифагорейцы отводили музыке. Музыка у пифагорейцев была тем «расслабляющим» комплексом, который делает возможным переход человека от внутреннего мира к внешнему. Не смех, как это было в

дионисизме, а музыка позволяла человеку вернуться к реальности после осознания божественного присутствия в себе. Музыка обладала у пифагорейцев психотерапевтическими свойствами: она позволяла лечить гнев, тревоги и уныние.

Следует отметить еще одну сторону жизни пифагорейцев: мнемические упражнения, тренировка памяти. Пифагорейцы высоко ценили память. Не была ли эта «повседневная» память переходом к «припоминанию» — «анамнесису», подготовкой к тому созерцанию божественного, целям которого

служила и математика? Во всяком случае, эта процедура носила в отличие от пищевых запретов не мистический, а рациональный характер и говорила о внимании к памяти, воображению и обобщению — ко всему тому, что лежит в основе математики.

Вопрос о пищевых запретах у древних пифагорейцев, с одной стороны, и об их интеллектуальных упражнениях, с другой — позволяет коснуться самых интимных сторон внутренней жизни пифагорейского союза. Пищевые запреты поражают своей архаичностью, их придерживались «религиозные

фанатики», однако другое крыло пифагорейцев – «энтузиастов математического знания» —отличало тайное презрение к наивным и суеверным предписаниям и пищевым запретам. Последнее обстоятельство не замедлило сказаться на противоречивости дошедших до нас сведений о требованиях самого Пифагора к воздержанию от мяса. Обсуждая такого рода проблемы, У. Гатри заключает, что «воздержание от мяса (по религиозным понятиям употребление его есть форма каннибализма) было принципом пифагореизма с самого начала... Позднее, когда рационалисты и

фанатики избрали разные пути, оно было отвергнуто теми, кто по-прежнему предъявлял права на членство в школе» [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 195].

Вопрос осложняется еще и тем, что среди слушателей Пифагора были так называемые «акусматики» и «математики». Порфирий сообщает о Пифагоре: «Разговаривая с собеседниками, он их поучал или описательно, или символично. Ибо у него было два способа преподавания, одни ученики назывались «математиками», то есть познавателями, а другие

«акусматиками», то есть слушателями: математиками – те, кто изучали всю суть науки и полнее и подробнее, акусматиками – те, кто только прослушивали обобщенный свод знаний без подробного изложения» (Порфирий. Жизнь Пифагора, 36–38). Вопрос представляет для нас интерес не столько в связи с тем, что эти две ступени в овладении тайнами Учителя послужили размежеванию в последующем развитии союза, сколько с тем, что они имели единую идейную основу, единую направленность. Здесь недостаточно констатировать, что в учении самого

Пифагора предрассудки и знание, мистика и наука не были разъединены. Вопрос заключается в том, чем объяснить такое противоречивое сочетание.

Обращенные прежде всего к «акусматикам» символы (знаки) приведены Диогеном, Порфирием, Ямвлихом, Ипполитом. Вот некоторые из них: «Огонь ножом не разгребать; через весы не переступать; на хлебной мере не сидеть; сердце не есть; ношу помогать не взваливать, а сваливать; постель держать свернутой; изображение бога в перстне не носить; горшком на золе следа не

оставлять...» и т. д. (Д. Л. Кн. VIII, 17, см. [Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979]). Пояснение этим символам Диоген и Порфирий дают в основном одинаковое.

Порфирий, в частности, пишет: «„Через весы не шагай», то есть избегай алчности: „Огня ножом не вороши», то есть человека гневного и надменного резкими словами не задевай» (Жизнь Пифагора, 41–42).

Подобного рода рационалистической интерпретации были подвергнуты в поздней античности и другие пифагорейские символы. Такого рода символы перекликались с запретами

есть мясо и бобы и т. п., т. е. отличались наибольшей архаичностью из всего, что приписывалось ранним пифагорейцам. Почти все символы сводятся к первобытной магии, предполагавшей наличие тайных связей человеческой жизни с отпечатком его тела, оставленного на несвернутой постели, его ногтями и волосами и т. д. Для ранних пифагорейцев была ясна всеобщая связь вещей, которая, правда, обосновывалась не посредством причинного объяснения, а посредством религиозного учения о всеобщем родстве в природе. Вера

Пифагора в бессмертие души и переселение ее в других животных вытекает из орфических учений. Признание родства всего живого в природе служило фундаментом этой веры, ее логическому в какой-то степени обоснованию. Как замечает У. Гатри, «родство всего в природе влечет за собой такое общее миропонимание, при котором переселение душ – естественное понятие» [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 186].

И все-таки Пифагор, употребляя магическую символику, преодолевает в каком-то отношении орфическую

религиозность. Во-первых, обращение Пифагора к магической обрядности и символике имело в достаточной степени условный характер, предполагало рациональный взгляд на вещи. Порфирий сообщает: «Море он называл „слезой», двух небесных Медведиц – «руками Реи», Плеяды – «лирою Муз», планеты – «псами Персефоны"» (Жизнь Пифагора, 41). Символика позволяла нащупать какие-то непонятные нам, но известные ранним пифагорейцам связи в природе. Для этой цели привлекались образы, тяготеющие к магии. На смену им пришли затем

рационалистические системы обоснования. Во-вторых, религиозная символика Пифагора носила направленно этический характер. Хотя эта этика и была примитивной, поскольку «акусмы» носили в основном запретительный характер, эти запреты были направлены на ограничение желаний и действий человека, вторгались в сферу их мотивации, требовали обуздания, гармонизации, самоконтроля, особого образа жизни.

Что касается интеллектуальных занятий пифагорейцев, то, на наш взгляд, они преследовали те же цели и задачи, что и религиозные запреты

и предписания. Отказ от чувственных удовольствий, психотерапевтическое использование музыки и культивирование разума имели одну и ту же цель — совершенствование души.

Чувственные удовольствия ценились ниже всего, и выше всего провозглашался разум.

Соответственно, различного рода интеллектуальные упражнения служили созданию благоприятных условий для развития разума. Но, скорее всего, разум выступал не обособленной способностью человека, а его репрезентатором. Душа рассматривалась как

противоречивое единство чувств и разума, и музыка способствовала обузданию чувств и просветлению разума, т. е. восстановлению душевной гармонии, равновесия. «Акусмы» и «матэма» служили сохранению гармонии души, ее самообновлению и восстановлению «душевного здоровья». Об этой общей направленности учения Пифагора Порфирий пишет так: «Ибо для всех, и для многих и для немногих, было у него на устах правило: беги от всякой хитрости, отсекай огнем, железом и любым орудием от тела – болезнь, от души – невежество, от утробы –

роскошество, от города – смуту, от семьи – ссору, от всего, что есть, – неумеренность» (Жизнь Пифагора, 22–23).

Следует отметить, что в пифагорейском союзе наблюдается интерес к человеческой индивидуальности, ее психическим проявлениям. Отсюда такая заинтересованность в терапии чувств, развитии разума и т. д. Все эти предписания касались человека индивидуально, и в этом отношении связь предписаний (акусматики) и теории (математики) с верой в переселение душ, которой придерживался Пифагор, очевидна.

Рассуждения некоторых исследователей в связи с этим выглядят так: если человек верит, что его душа бессмертна и ему предстоит более долгая и полная жизнь в ином мире, а настоящая жизнь является только «предуготовлением» к ней, то в соответствии с этим он и будет строить свою жизнь. Конечно, вера пифагорейцев в «иную» жизнь коррелировала с целым рядом математических и религиозных предписаний. Однако в пифагорейском союзе эти предписания служили реальной цели — воспитанию индивида и не все носили религиозный характер.

Когда мы говорим о «психотерапии» и «психогигиене», практикуемых древними пифагорейцами, надо помнить о достаточной условности этих понятий по отношению к архаическим методам, применяемым древними пифагорейцами. Здесь не было и не могло быть анализа конкретных психических процессов, но из этого факта не вытекает вывод о том, что различного рода предписания фундаментировались лишь религиозной верой в «иную» жизнь. Исследователей часто вводит в заблуждение то, что пифагорейские предписания действительно находятся в полном соотнесении

(согласии) с этой верой. Отсутствие конкретного анализа психических процессов говорит о наличии компенсирующих его «общих», «метафизических» рассуждений о душе. Для нас в данном случае интересны те общие воззрения и философские построения, которые заменяют изучение психических процессов и которые, собственно, и составляют философский фундамент пифагорейской «психогигиены» — музыки, мнемических упражнений, всего распорядка дня и т. д.

По нашему мнению, для пифагорейцев характерны не только мифологические описания души

(«псюхе», «психея»). Им на смену приходят рассуждения, перестройка мифологических образов средствами разума. «Отталкиваясь от проблематики мифа и используя не только греческую мифологию, начинающая философия понимает под психеей совокупность разнородных по происхождению представлений: стороны исходных противоположностей, особый тип причинных связей, управляющее начало тела и т. п.» [Петров М.К. Орфики. Психея. // Философская энциклопедия в 5 тт. М., 1967. Т. 4. С. 414].

Среди этих разнородных представлений о душе, получивших переосмысление у пифагорейцев, достаточно определенно можно говорить о гомеровской традиции. Согласно представлениям Гомера, душа («псюхе») уходит в Аид вместе с жизнью. Иное понимание души мы видим лежащим в основании пифагорейской «практики очищения» и «психогигиены». Здесь на первый план выдвигается индивид, его бессмертная душа, которая у ранних пифагорейцев остается жизненным началом (так же, как у Гомера и орфиков), но с определенной оговоркой. Запрет на

употребление в пищу мяса подразумевает родство и одушевленность всего существующего в мире, т. е. наличие души в пределах всего мироздания, а не в границах «царства мертвых», как это было у Гомера, где только «псюхе» и несла некоторое значение индивидуальных характеристик умершего, но как его слабая тень и жалкий призрак полнокровного бытия.

Другая особенность пифагорейских представлений о душе состоит в том, что они предусматривают радикальный дуализм не только тела и души, но, что особенно важно,

чувств и разума. Теперь тело репрезентирует не столько жизненный континуум, живую и вечно обновляющуюся природу, сколько индивидуальные телесные отправления, чувственные желания и удовольствия. В какой-то мере происшедшая трансформация в понимании «псюхе» может рассматриваться как переход от гомеровского типа психологических представлений к пифагорейским, базирующимся на ином исходном мировоззренческом материале — орфизме. Конечно, орфизм представляет собой иной тип религии по отношению к

гомеровской. Для него характерен дуализм души и тела, одновременно являющийся дуализмом внешнего (что только и признает гомеровская религия) и внутреннего (духовный мир, самостоятельность которого в гомеровскую эпоху еще не осознавалась). Однако есть основания рассматривать орфизм и как предфилософию.

Углубляя концепцию дионисизма, орфики доводят ее до уровня проблем духовного перерождения человека и останавливаются перед необходимостью ее философского осмысления, поэтому «веру в божественность души и ее

метафизическое предназначение», которая «в греческой культуре VI в. до н. э. приняла теоретическую форму», нельзя однозначно связывать с религиозным движением, как это делает В. Йегер [Jaeger W. Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, 1953. S. 88]. Он сам вынужден признать, что лишь трансформацией религиозных взглядов изменение древнегреческих представлений о душе не объяснить. Дело в том, что решение этого важного вопроса предполагает иной контекст, в котором происходило переосмысление гомеровских и орфических воззрений:

развивающееся рациональное мышление. Не случайно исследователи, обращающиеся к этому контексту, в частности К. Кереньи, М. Детьен, обосновывают иные взгляды [см. Kerenyi K. Pythagoras und Orpheus. Amsterdam, 1940; Detienne M. La notion da «daimon» dans le Pythagorisme ancien. De la pensee religieuse a la pensee philosophique. P., 1963]. Нам представляется, что антропологический статус понимания души, которым руководствовались исповедующие «пифагорейский образ жизни», и следует рассматривать в

философском (космологическом) контексте раннего пифагореизма.

Зафиксируем происшедшие изменения. В практике индивидуально ориентированного (сознательно избираемого) образа жизни видна новая концепция души – «управляющего начала тела». Об этом говорит культивирование разума и памяти. Чувственные желания не уничтожаются, а «очищаются», «гармонизируются». Внутренняя жизнь человека предстает сложным и неоднородным по своему составу образованием. Предпочтение в достижении гармонизации отдается разуму,

подчеркивается приоритет души над телом. Однако достигаемый эффект реализуется в настоящем. Этот мир привлекает интерес пифагорейцев. Они ревизуют принятое поведение человека в этом мире: не удовольствия должны быть предметом устремлений людей, а разум и достигаемое на его основе благо. Гераклит и Платон, обсуждая проблему «гедонэ» (удовольствия), будут во многом повторять Пифагора и перекликаться с его решением о безусловном подчинении чувственных желаний разуму. Такого рода решение было направлено на управление человеческой жизнью в

этом мире. Душа, хотя и признавалась бессмертной, была подчинена дисциплинарной практике – различного рода интеллектуальные упражнения, забота о «чистоте» потомства и т. д. Вопрос состоял в том, какой должна быть эта практика, какими представлениями о душе человека, о соединении ее как гармонии с гармонией космоса она обосновывалась. Другими словами, весь комплекс антропологических размышлений уже не мог не опираться на систему рациональных обоснований – на «физику», которая

в этот период одновременно была и «метафизикой».

Космос и человек

Пифагорейцы сделали много открытий в области математики, однако вопрос о том, где кроются корни устойчивого интереса Пифагора и его последователей к математике, является спорным. За неимением прямых свидетельств относительно поставленной проблемы приходится обратиться к высказываниям Платона, характеризующим значение,

придаваемое им математике. Он отводит ей роль подготовительной ступени в познании идей. Возвышая душу, математика делает невозможным обсуждение видимых и чувственных предметов и тем самым приобретает пропедевтическое по отношению к философии значение (Государство, 525, В–Д). Однако благоговейное, а по сути и религиозное отношение Платона к математике предвосхитили пифагорейцы. Даже у Филолая мы встречаем подлинный гимн математике: «Ибо природа числа есть то, что дает познание, направляет и научает каждого

относительно того, что для него сомнительно и неизвестно... Можно заметить, что природа и сила числа действует не только в демонических и божественных вещах, но также повсюду во всех человеческих делах и отношениях, во всех технических искусствах и музыке. Лжи же вовсе не принимает в себя природа числа и гармония. Ибо (ложь) им чужда» (32, В11). Математика у пифагорейцев имеет назначение метафизическое: служит познанию космической гармонии. С другой стороны, по мнению Платона, пифагорейцы как в вопросах астрономии, так и в вопросах гармонии не могут

отказаться от чувственно воспринимаемых предметов: «...они ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях, но не поднимаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие – нет и почему» (Государство, 531С). Обсуждая искусство счета, привлекаемого ради познания, а не по «торгашеским» соображениям, Платон далее говорит о связанных с ним геометрии, астрономии и гармонии, ссылаясь при этом на пифагорейцев. Платон не возражает также и против применения этих наук в делах практических: это применение побочное, и с ним

приходится мириться. Пифагорейцы же недостаточно последовательны в применении этих наук к изучению сущностей вечных и умопостигаемых. Они тяготеют к отысканию порядка, меры и гармонии в чувственном мире. Можно сделать следующее обобщение: математика и связанные с ней геометрия, астрономия и гармония открывают, по мнению Платона и пифагорейцев, путь к познанию истинного бытия. Однако истинно сущее для Платона отделено от чувственно созерцаемого, носит по отношению к нему трансцендентный характер. Для

пифагорейцев же истинно сущее имманентно самому мирозданию [см. Vogel C. J. de. Pythagoras and early pythagoreanism. Assen, 1966. P. 196–197].

Обратимся теперь к Аристотелю, который должен был знать расхождения между пифагорейцами доплатоновского периода и самим Платоном и часто приводил различия, существовавшие между теми и другими. Аристотель, характеризуя пифагорейскую математику и философию природы, говорит о числах как имманентной основе физического и нравственного мира: «Так называемые

пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей. Но в области этих наук числа занимают от природы первое место, а у чисел они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит,— больше, чем у огня, земли и воды, например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача... (Мет., 985 b 25—30). Далее Аристотель сообщает самое важное о пифагорейцах: «...элементы чисел они предположили элементами всех

вещей и всю вселенную (признали) гармонией и числом» (Мет., 986, а 5. Пер. А. В. Кубицкого).

Итак, математика у пифагорейцев играла не пропедевтическую по отношению к философии роль, как у Платона, а была частью философии, ибо, анализируя природу чисел, они изучали отождествляемую с ними природу вещей. В пифагореизме происходит своего рода экстраполяция математических отношений на все мироздание. А. Н. Чанышев, ссылаясь на сообщения Ямвлиха и Боэция, пишет, что «мысль о числовой структуре мироздания родилась у Пифагора не

из каких-то чисто умозрительных и предвзятых соображений, а эмпирически» — из изучения звуков, издаваемых неодинаковыми по весу молотами, при ударе их о наковальню [Чанышев А.Н. Итальянская философия. М., 1975. С. 54]. Однако, как замечает по этому поводу У. Гатри, популярные в период поздней античности апокрифические истории о Пифагоре, содержащиеся у Ямвлиха, Боэция, Никомаха и повторяющиеся многими историками, не могли быть достоверными [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 212–229].

В приведенном выше отрывке Аристотель употребляет слово «гармония» (*harmonia*). Возможны следующие переводы этого слова: 1) скрепление, связь; 2) паз, щель; 3) скрепа; 4) соглашение, договор; 5) установление, порядок; 6) душевный склад, характер; 7) музыкальный строй, лад; 8) слаженность, соразмерность; 9) стройность, гармония [Древнегреческо–русский словарь / Сост. И.Х.Дворецкий. Тт.1–2. М., 1958., т. 1, с. 237]. Нетрудно заметить, что абстрактно-философское значение этого термина не является исчерпывающим. Эти значения – позднейшие,

зафиксированные у Платона и Аристотеля. Более ранние значения характеризуют гармонию как соединение вещей: например, деревянный гвоздь, с помощью которого Одиссей сшивает бревна в плот (Од., V, 248). Гармония как явление социальной и психической жизни требует особого рассмотрения. Дело в том, что гармония, которую пифагорейцы отождествляли с числом, характеризуя при ее помощи «мировой порядок», имела и сопутствующее музыкальное значение. При этом гармония в музыкальном значении означала

натяжение струн. О музыкальном значении гармонии у пифагорейцев свидетельствуют Платон (Государство, 531 А–С) и Аристотель (О небе, 290 b 12). Среди исследователей распространено мнение, что Пифагор, открыв соответствие музыкальных интервалов простым числовым коэффициентам, распространил затем числовое объяснение интервалов гаммы на всю Вселенную. Существование порядка чисел в музыкальной гармонии открывало путь (но не исчерпывало всех представлений) к объяснению гармонии космоса как устойчивого

порядка, включая космогонию, космологию и соотношение чисел и вещей. Все это и должно в сумме дать характеристику космической гармонии.

О космогонии пифагорейцев сообщает Аристотель: «...сразу же, после того как образовалось единое (то ли из плоскостей, или из поверхности тел, или из семени, или из чего-то такого, что они затрудняются указать), ближайшая часть беспредельного была привлечена единым и ограничена пределом» (Мет., 1091 а 15–17). В этом сообщении Аристотеля содержатся как минимум две

проблемы: о возникновении единого и о взаимоотношении предела и беспредельного. К этим проблемам Аристотель возвращается неоднократно. О едином у пифагорейцев Аристотель сообщает: «Единицы, по их мнению, имеют пространственную величину. Но как возникла величина у первого единого, это, по-видимому, вызывает затруднение у них» (Мет., 1080 b 19–20). Привлекает внимание Аристотеля и вопрос о возникновении единицы из семени. Размышляя о путях возникновения числа, Аристотель предполагает: «А может быть, число происходит так,

как из семени? Но невозможно, чтобы от неделимого что-то отделилось» (Мет., 1092 а 32). Размышления Аристотеля завершаются упреком в адрес пифагорейцев: «Не указано также, каким из этих двух способов числа бывают причинами сущностей и бытия: так ли, как пределы (например, как точки для пространственных величин)... или же числа суть причины потому, что созвучие есть числовое соотношение, и точно так же человек и каждая из других вещей?» (Мет., 1092, в 8–12).

К вопросу о взаимодействии предела и беспредельного у пифагорейцев

Аристотель неоднократно обращается и в «Физике».

Пифагорейцы, как и Платон, считают $\alpha\pi\epsilon\iota\tau\omicron\nu$ (беспредельное) (В новой редакции перевода В.П.Карпова, которому мы в остальном следуем, переводится – «бесконечное» [Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т.3, М., 1981]) самостоятельной сущностью, причем пифагорейцы утверждают, что «за Небом также имеется беспредельность... Далее, пифагорейцы отождествляют беспредельное с четным числом, ибо оно, четное, будучи заключено внутри и ограничено нечетным, сообщает существующим вещам

беспредельность» (Физ., 203, а 10–13). Взаимоотношение четного и нечетного Аристотель характеризует в другом месте: «Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует и входит из беспредельной пневмы в само Небо, как бы вдыхающее в себя пустоту, которая разграничивает природные вещи, как если бы пустота служила для отделения и различения смежных предметов» (Физ., 213 b 23-26).

Итак, элементы мира, из которых он возникает,— числа. Первое из чисел — единица (монада). Возникновение мира из монады уподобляется возникновению из семени (тогда

монада была бы чем-то наподобие «гонимона» Анаксимандра) и процессу дыхания. Прежде чем обратиться к рассмотрению этих двух процессов, заметим, что пифагорейское понимание монады вызывает неутихающие споры. Суть разногласия состоит в том, что монада выступает в двойной роли: как всеобщий принцип мироустройства и как составная часть числа.

Аристотелю, вероятнее всего, были известны оба взгляда пифагорейцев на единицу. Совершенно справедливо заключает У. Гатри, что разница между двумя взглядами (подходами)

невелика. В обоих случаях единица как предел находится в оппозиции к беспредельному или неопределенному («апейрону»), но в одном случае единица отождествляется с активным принципом предела как такового, в другом представляет первичный продукт наложения предела на беспредельное [Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1, Cambridge, 1962. P. 240–255]. Можно реконструировать контекст, в котором единице отводится основная роль в космообразовании. На первой ступени космообразования из элементов числа возникают числа.

Элементы числа – предел и беспределность – являются более широкими, чем четность и нечетность. Предел – высшая, божественная сторона, сообщающая числовую гармонию космосу. Благодаря пределу Вселенная достигает совершенства, органического единства и добра.

Теперь вернемся к центральным идеям космогонии пифагореизма – о роли единицы как семени и о взаимодействии предела и беспределного как дыхания. Прежде всего надо отметить, что эти идеи характеризуют не третий, заключительный этап (переход от

геометрических фигур к физическим телам), а весь космогонический процесс. От рассуждений Платона и Аристотеля идет традиция отождествления меры, порядка и предела с мужским началом, а безмерного, беспредельного и беспорядка – с женским. Однако по сути эта традиция восходит к пифагорейской таблице десяти пар противоположностей, и, соответственно, соотнесение предела (единицы) и беспредельного (бесконечного) уподобляется попаданию семени в беспредельность. Далее семя (единица) растет. Геометрически это

характеризуется тем, что Вселенная строится из чисел, но числа не рассматриваются отдельно от вещей, а служат их основанием, поскольку предполагается, что единица имеет величину. «Единицы, по их мнению, имеют пространственную величину» (Мет., 1080 b 19). Твердые тела строятся из поверхностей, поверхности – из плоскостей, плоскости – из линий, линии – из точек. При этом пифагорейцы не различали линию и точку.

Далее весьма предположительно, что путем отождествления основных геометрических тел с основными четырьмя элементами отыскиваются

основы физического мира (пятый элемент, двенадцатигранник, заключает в своих границах космос или сам Уранос). Ф. Клеве доказывает, что платоновская концепция четырех элементов восходит к пифагорейской [Cleve F.M. The Giants of Pre-Sophistic Greek philosophy. Vol. 2. The Hague, 1969. P. 471]. Это вполне возможно. Важно отметить, что космос Платона – живой, дышащий («Тимей»). Эта концепция живого, дышащего космоса как бы завершает пифагорейское рассуждение о росте единицы подобно семени. При этом движение космоса уподобляется

дыханию новорожденного. Согласно Филолаю, «после рождения животное тотчас втягивает в себя внешний воздух, который холоден. Затем опять, как бы под влиянием необходимости, оно выпускает его. Отсюда-то и стремление к внешнему воздуху, чтобы, благодаря втягиванию извне воздуха, наши тела, которые более теплы, могли охладиться им» (32, A27). При этом единица – семя мира – рассматривается как огонь. Числа отождествляются с пределом, пустота и движение – с беспредельностью (числа вытянуты в пространстве). Пифагорейцы не проводят различий между

материальным и формальным, логическим и хронологическим. Числа выстраиваются в пространстве (вдыхание пределом бесконечного), и результатом этого является возникновение чувственно обозримого мира. Сам этот мир делится на хронологические отрезки. Они составляют повторяющийся порядок — «хронос».

Космология пифагорейцев проливает свет на центральные вопросы пифагорейского учения о человеке: она одновременно является антропологией, теологией и этикой. Как геоцентрическая, так и негеоцентрическая системы мира

оставляют в нем место человеку.

Наиболее полные сведения по данному вопросу в основном принадлежат Аристотелю.

Характерным для пифагорейцев Аристотель считает

негеоцентрическое учение. В центре Вселенной находится огонь, Земля

же как одна из планет вращается вокруг центра Вселенной. Сам

Аристотель был сторонником геоцентрической системы и с

сомнением передавал пифагорейские идеи. Однако как Аристотель, так и

древние пифагорейцы воспринимали вечное круговое движение,

происходящее на периферии

Вселенной, как свидетельство ее бессмертия, как признак вечного движения, свойственного божеству. При этом Земля вместе с населяющими ее людьми включалась в божественный космический порядок.

Не противоречит благоговейному отношению к огню и помещение его в центре земли в геоцентрической концепции мира. Но главное – это стремление очертить однородное геометрическое пространство, центр которого символизирует огонь—Nestia («Гестия»)–общий всем, общественный очаг). Гестия, будучи единым центром Вселенной,

служила созданию однородного геометрического пространства, что позволяло осуществить космологические обоснования человеческого поведения в едином (регулируемом законами) пространстве общественной жизни, определить космическое и одновременно божественное назначение человека [см. Vernant J.-P. Mythe et pensee chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique. P., 1969. P. 770–172].

Космос, разрастающийся из семени, с присущей ему музыкальной гармонией сфер, был ориентирован на человека, на устойчивую

корреляцию устройства человеческого организма и космического универсума (микро- и макрокосмоса), воспринимающего и воспринимаемого, природы и живущего «по природе». Этот космос предполагает глобальное переосмысление проблемы «бог — человек», выход человека за пределы «домашних», «патриархальных» богов, освоение единого пространства политической жизни, выбор пути и средств создания своего индивидуального космоса из разрозненных и противоречивых чувств, желаний и настроений. Не Случайно одним из средств создания

своего собственного космоса
(внутреннего мира) служит для
пифагорейцев музыка.

Чрезвычайно важно, что сам космос
предполагает изначальное
неравенство и несходство. В
приведенном выше фрагменте
Филолая продолжается: «В самом
деле, подобное и родственное вовсе
не нуждалось в гармонии,
неподобное же, неродственное и
различное по количеству необходимо
должно было быть соединено такой
гармонией, которая была в
состоянии удерживать их вместе в
космосе» (32, В6). Наблюдая жизнь
неба, светил и звезд, размышляя о

вечном движении, человек направлял в новое русло привычные размышления о богах: он обожествлял наблюдаемый в природе порядок, а также и разум, позволяющий его обнаружить.

В какой-то мере древние пифагорейцы были рационалистами и просветителями, хотя и опирались на такие приемы и методы распространения своего учения, которые создали им славу магов и чудотворцев. К сожалению, исследователи, часто не проникают за эту внешнюю, сказочную оболочку пифагореизма. Это, в частности, относится к учению о числах,

которое иногда презрительно называют «мистикой чисел». Числа, как это было видно из рассмотрения космогонии древних пифагорейцев, они представляли себе объемно и вещественно: числа имеют пространственную величину, и чувственно воспринимаемые тела состоят из таких чисел. Естественно, что учение пифагорейцев о математическом числе не оставалось неизменным и имело позднейшие напластования.

Архаическим в пифагореизме остается учение о существовании вещей «через подражание числам» (Мет., 987, b 11). Учение о

«мимесисе», как замечают многие исследователи, несет на себе отпечаток дионисийских мистерий с вселением божества в совершающих священнодействие, которые, с одной стороны, имитировали божество, а с другой – «выходили» за пределы самих себя. Нам бы хотелось отметить здесь еще одну не менее важную сторону вопроса, которая также находит обобщение у Аристотеля: «подражание» позволяет существовать «по природе». Мысль древних пифагорейцев о том, что в основе устройства мироздания лежат математические отношения,

позволяла им утверждать, что вещи «подражают числам», т. е. порядок вещей аналогичен порядку чисел. Конечно, математический порядок благоговейно почитался как божественный, но это не значит, что математика переставала при этом быть высшим проявлением человеческого ума. Существование вещей рассматривалось в связи и в соответствии с математическим мышлением, и само это мышление соответствовало природе вещей. Лежащее в основе пифагорейской, да, пожалуй, и всей классической античной физики допущение (распространяющееся и на «техне»,

и на «эпистеме») высказал Аристотель: «Итак, как делается каждая вещь, такова она и есть по своей природе, и, какова она по своей природе, так и делается, если что-либо не помешает» (Физ., 199, а 10–11).

Учение о космосе как о музыкальной гармонии знакомит нас с человеком, рассматриваемым в плане космическом. Однако сам космос — это не далекий от человека и чуждый ему порядок, а прекрасно устроенный мир математической пропорции и геометрического совершенства. Числа и математические пропорции

проявляются в строе вещей, они достаточно явно и наглядно свидетельствуют о присущей природе единой, устойчивой, вечной (божественной) и самовозобновляющейся гармонии. Гармония погашает несовершенство, раздор и приводит к устойчивости и равновесию. Пифагорейское учение о гармонии предполагало глубокие раздумья о судьбе и назначении человека и создании особого «пифагорейского образа жизни», переосмысление целого ряда орфических идей и использование их арсенала в антропологических и

одновременно космологических размышлениях.

Системой космологических обоснований утверждался также антропологический статус пифагорейских представлений о душе. В орфизме этим основанием было положение о космическом Дионисе и космическом Зевсе. Однако рассмотрение «псюхе» как самого ценного в человеке, как проявления его личности предполагало обнаружение мира внутренней жизни человека, где базисным было соотношение чувств и разума. О том, что оно было знакомо древним пифагорейцам,

говорит многообразная духовная практика пифагорейского образа жизни. По нашему мнению, проникновению во внутренний мир человека в древнем пифагореизме сопутствовала система рациональных (математических) обоснований, учение о числе как о начале мироустроения.

Учение о числе как божественном начале мира — это, конечно, не математика как теоретическая система, но, по замечанию П. П. Гайденко, «это, казалось бы, не математическое, а философско-теоретическое учение сыграло роль посредника между древней

математикой как собранием образцов для решения отдельных практических задач и древнегреческой математикой как системой положений, строго связанных между собой с помощью доказательства [Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 29]. Заметим, что это лишь одна сторона оппозиции. Математика пифагорейцев, которая началась как учение о числе, а затем превратилась в науку о числовых отношениях, в той мере, в какой она служила основанием к пониманию структуры мироздания, была противопоставлена также и

религиозно-мифологическим представлениям о мире.

Замечания о том, что практически-мистический характер раннего пифагореизма с самого начала имел «внутреннее отношение к числовой гармонии» [Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 1983. С. 268] и что в превращении пифагорейской математики в научную систему важную роль сыграло видение пифагорейцами «в исследовании числовых отношений такого же средства спасения души, как и в религиозных ритуалах» [Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 25], только констатируют

положение дел, но не объясняют взаимосвязи религиозных идей древнего пифагореизма с тем рациональным движением, которое начинается учением о числе как о мирозозидающем и смыслообразующем элементе. Дело в том, что орфико-пифагорейские идеи, не утратившие подчас своей связи с дионисизмом, несмотря на свое консервативное ядро, сами не оставались неизменными и подвергались рациональному переосмыслению, которое легло в основу учения о душе как управляющем начале тела и

пифагорейской практики особого образа жизни.

Содержащееся в мифе о Загрее личностное мироощущение является, на наш взгляд, частью широкого духовного движения, которое мы связываем с развитием античного полиса и полисной культуры, нашедшим свое воплощение и в лирике с ее отчетливым чувством «я», и в трагедии с ее интересом к судьбе человека. Собственно, без определенной рационализации и систематизации была бы невозможна и реформация дионисизма. Формирование мировоззренческого содержания в такой

рационализированной мифологии, какой был орфизм, предполагает анализ проблемы человеческого «я», иное понимание дремлющих в человеке сил, делающих его в дионисизме бессмертным. В орфизме человеческое «я» пробуждается в акте отделения от природы (тела), в пифагореизме – в процессе преодоления в себе чувственного начала. Проблема человеческого «я» превращается в самостоятельную проблему, самую острую и жгучую: на что способен человек, что следует ему ожидать от самого себя? Отмечая связь зарождения самосознания и начала

культуры с извечным вопросом – «что есть человек», Г. В. Тевзадзе пишет: «Рефлексию на самое себя культура осуществляет в основном в мировоззрении (...) ...Не существует культуры без какого-либо осознания значения личности, т. е. свободы воли и ответственности перед природой и обществом» [Тевзадзе. Г.В., Ионэ Петрици. О назначении человека // А.Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983. С. 105, 107]. Попробуем в соответствии с поставленными вопросами реконструировать мировоззренческое содержание пифагореизма начиная с орфизма и

предшествующих ему дионисийских мистерий.

В дионисизме человек претендует на бессмертие: все возрождается в вечно живой природе; человек, приобщившийся к ней, обретает право на бессмертие. Разумеется, что такого рода религиозные представления уделяли большое внимание «загробной жизни», но теперь она начинает восприниматься лишь как ступень, этап, вовсе не противопоставленный «подлинной жизни», а дополняющий ее. Празднование весенних Анфестерий (весеннее обновление) воспринималось как выкликание из

земных недр

Диониса—«предводителя душ»,
прилив же весенних жизненных сил
— как наплыв душ [Иванов Вяч. О
Дионисе орфическом. // Русская
мысль. Кн. XI. М.—Пб., 1913. С. 72].

Однако «загробная жизнь» не
обладает большей ценностью, чем
земная. Это — необходимая ступень,
за которой следуют счастье и
бессмертие. Счастье (блаженство) и
бессмертие составляют главное
отличие дионисизма от олимпизма.
У Гомера только боги могут
претендовать на вечное блаженство и
бессмертие. Человек должен
помнить о своем жалком жребии

смертного существа и не пытаться перейти дозволенной меры. Дионис же присутствует среди людей, встреча с ним – празднество всей природы, включая человека, в которого вселяется бог. Встреча и взаимопроникновение человека и бога возможны, непроходимая грань между человеком и богами-олимпийцами разрушается вместе с рассудочными требованиями блага и умеренности, все растворяется в дионисийском порыве, в чувстве единства человека с природой, вечно живой, вечно возобновляющейся и бессмертной.

Конечно, дионисизм свидетельствовал о кризисе олимпийской религии, которая в силу рационализированного ее характера не затрагивала область человеческих чувств, не возбуждала религиозного поклонения. Дионис освобождал от рассудочных мер и ограничений прежде всего в области индивидуального сознания. Он свидетельствовал о развитии личностного сознания, сформированного в социальной динамике предполисного и раннеполисного общества. Однако слишком свежи были в памяти древние религиозные обряды,

слишком велико эмоциональное напряжение предполисного общества, чтобы формирующееся личностное сознание не сделало попытки опереться на них.

У орфиков и пифагорейцев человеку открывала мир музыка. В ней человек обновлялся, перевоплощался, находил себя, переходил от жизни к смерти и обретал бессмертие: переосмысление получили ритуальные погони и перевоплощения, характерные для дионисийских мистерий. Орфизм стал наследником дионисийских религиозных таинств. Бог навсегда

поселился в человеке, он стал его внутренним богом-демоном, его alter ego. Демон сопровождал человека при жизни, будучи его внутренним голосом, и его душу в Аид после первого круга жизни на суд и перевоплощение. В соответствии с учением орфиков в человеке, однако, находился иной бог, чем прежний Дионис,— погибающий и воскресающий бог природы. Этим богом был сам могущественный «царствующий» Зевс, тот самый страшный бог, который в олимпийской религии был так чужд и далек человеку.

Этот бог орфиков – олицетворение порядка и справедливости, царящих в природе и обществе, – был похож на гесиодовского Зевса. Он, как и Зевс Гесиода, поглощает предшествующее окончательному утверждению порядка состояние (проглатывает Фанеса) и этим утверждает начало Зевсова мира упорядоченности, соразмерности, гармонии. От этого Зевса происходит Дионис, этим Зевсом разорванный титанами Дионис воскрешается. Зевс утверждает также и порядок в загробном царстве. Орфический Зевс – это высший порядок в мире, сам упорядоченный мир, справедливость,

торжествующая на космическом уровне и реализующая себя в каждой индивидуальной судьбе. Нет нужды доказывать, что Зевс орфический – персонифицированный ответ на основные вопросы полисного мировоззрения: что собой представляет справедливость, как она осуществляется в мире, каково ее значение для человека?

Далее, своим учением о числе как о принципе мироустройства Пифагор и пифагорейцы дали рациональный ответ о справедливости в мире и о путях этической ориентации человека. Когда Пифагор и его последователи сосредоточили свой

интерес на числе как на первооснове космоса, они столкнулись с тем фактом, что числа следуют сами из себя, согласно их внутренним отношениям. Эти открытия были приложимы и к объяснению человеческого опыта (космос включал в себя человека). Мир человеческого опыта представлял одновременно как физический и этический. Ссылки на число как на принцип мироустройства объясняли структурное единство космоса как нечто такое, чему может быть дана математическая оценка и благодаря чему может быть переосмыслено взаимоотношение между единой

Зевсовой справедливостью и
присущей миру множественностью.
«Базисная установка,
предполагаемая пифагореизмом в его
попытке обрисовать структуру
природы, вытекает из
основополагающих замечаний
Филолая о месте гармонии в системе
природы» [Ehrhardt A. The Beginning.
Manchester, 1968. P. 46]. Эти
замечания предполагали допущение
двух начал — монады и диады — и
соединение посредством гармонии
разнородного и неопределенного в
единый космос.

Гармония, которая существует в мире
и которая так явна, в то же время

доступна лишь математически
подготовленному уму. Человек мог и
на интроспективном уровне (в своих
чувствах и поступках) найти
надлежащую меру и соразмерность.
Это и позволяло ему жить в
соответствии с космической
справедливостью. Справедливость у
пифагорейцев не в меньшей мере,
чем у остальных досократиков,
характеризует природный и
одновременно человеческий мир,
математизируется, но одновременно
и натурализируется. Основная
характеристика пифагорейской
справедливости состоит в воздании
равным за равное. Часто концепцию

воздающей справедливости
пифагорейцев связывают с
осуществлением космического
принципа подчинения
беспредельного пределу, зла добру, т.
е. низшего высшему, откуда следует,
что каждый человек должен
выполнять свой долг, благодаря чему
он сохраняет гармонию мира [Minar
E. L. Early Pythagorean politics.
Baltimore, 1942. P. 106– 113]. Эти
нормативные идеи пифагореизма при
такой оценке неправомерно
погружаются в религиозный
контекст. Интересные замечания по
данному вопросу принадлежат В. С.
Нерсисянцу: «Категория меры и

соразмерности (а ведь именно числовую соразмерность пифагорейцы называли гармонией, относя сюда и справедливость) весьма существенна для становления понятия равенства как абстрактно равной меры и, следовательно, для понимания права как равной меры нормирования неравных отношений» [Нерсисянц В.С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 31].

Обнаружение присущей человеческим делам меры и ее сознательное воспроизведение предполагало присутствие человека на «празднестве жизни», которым

отныне становились не дионисийские и орфические мистерии, а созерцательное присутствие и созерцательное соучастие в космическом порядке посредством подготовки ума, памяти, чувств и достижения внутренней гармонии. В этом смысле «теорийное состояние», как его понимали пифагорейцы, предполагало активную духовную деятельность. Пифагор указал путь «теорийного» обращения к космосу: человек, подчиненный космической справедливости, представлял собой в сопоставлении с космосом его миниатюрную модель

(микрокосмос). Человек рассматривался неизменно в космическом окружении. На смену космогоническим обоснованиям власти Зевса и эсхатологическим описаниям приходит учение о числе, которое выступает в роли своеобразного космологического обоснования меры, справедливости и гармонии. Но об «обосновании» по отношению к древним пифагорейцам можно говорить весьма условно. Космология не отделена у них от космогонии, а космогония от антропологии и «этики». Существует лишь постановка действительно грандиозной проблемы –

космологического назначения человека. Зачем человек живет, каковы высшие ценности его жизни? Эти вопросы пифагорейцы ставят в контексте чисто греческого (языческого) обращения к космосу, а не к богу.

Глава 8. Некоторые вопросы проблемы человека у Гераклита

Исходной проблемой при исследовании философии Гераклита выступает вопрос о том, каковы возможные методологические подходы, поскольку прежде неоспоримые позиции, и в частности физическая трактовка его учения, достаточно устарели. Эта трактовка представлена именами Целлера, Гомперца, Бернета. Из наиболее свежих можно указать на монографию Бернса. Во всех этих случаях речь идет о Гераклите как о физике, разумеется, в античном понимании этого слова: он написал произведение под традиционным названием «О природе», в котором

рассматривает вопрос о первооснове мироздания (как это делали до него милетские натурфилософы). Другое дело, что здесь можно спорить о том, какой термин при этом для него является ключевым: *physis* или *arche*. Дж. Бернет, в частности, считает, что речь у Гералита идет не о начале вещей, а об их основе, субстанции.

Другой подход, более современный, состоит в том, что подчеркивается глубокая символика, используемых Гераклитом образов предметов и явлений. Речь, по мнению разделяющих данную позицию исследователей, идет не о физических процессах и сущностях,

а об их образах, о перенесении Гераклитом некоторых базовых образов на широкие сферы действительности (например, о металлургической метафоре).

Этот подход заставляет обратить внимание на особенности языка Гераклита: на ритмику, о которой писал еще Дайхгребер, и на те особенности языка Гераклита, которые отмечал в свое время Бр. Снелль. Впрочем здесь необходимо вспомнить работы французской исследовательницы Рамну и греческой исследовательницы Иоанниди. Работы по данной проблеме, написанные на в том

числе и на русском языке, принадлежат перу Ф. Кессиди. Суть вопроса состоит в том, что Гераклит сознательно избирает путь иносказаний, вопросов и загадок, и здесь обнаруживается его близость к народному языку, к пословицам и поговоркам, бытующем в греческом языке. Такой путь позволяет поставить вопрос о сути бытия, охватить привычное многообразие явлений в его едином смысле. При этом выделяемый образ в силу широкого охвата и обобщающей силы превращается в смыслообраз. Нет нужды говорить о том, что этот подход более широк, чем сведение

содержания того или иного фрагмента к простой метофорике на ту или иную тему. Например, в качестве базовой выделяется агональная метафорика (А.В.Лебедев). Философия Гераклита рассыпается при таком подходе на отдельные метафоры.

Проблема языка Гераклита, соотношение языка и мышления представляет собой самостоятельную проблему, по которой имеется широкий круг литературы (к этому вопросу мы еще вернемся). Но вопрос о языке Гераклита – это проблема специфики его философского мышления. Этот

вопрос как открывает обращение к его учению, поскольку только с учетом всех обстоятельств данной проблемы можно обратиться к анализу текстов, так и оказывается возможным подведением итогов, обобщением, охватывающим и форму, и содержание.

1. Космос и «космическая справедливость»

Наметившаяся в милетской философии антропологическая

тенденция получает развитие и переосмысление у Гераклита. Высказанная в общем виде мысль об этической и одновременно политической (в архаическое время этика и политика не были разделены) направленности взглядов Гераклита обычно не вызывает возражений. Слишком суров и страстен тон Гераклита в обличении человеческих пороков, в призывах жить согласно истине и справедливости, прежде всего согласно логосу, который говорит устами Гераклита, чтобы можно было говорить о его этической и политической нейтральности.

Другое дело, как обосновывается эта этическая направленность. О. Гигон, в частности, пишет о Гераклите: «Его основная мысль является этической. Но так как закон, к которому человек должен прислушиваться, одновременно является законом космоса, Гераклит также изучает и космологию» [Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel — Stuttgart, 1968. S. 198].

Предложенная трактовка достаточно определенно вырывает Гераклита из сообщества ионийских философов с характерным для них поиском субстанции мироздания и модельным видением мира. Между

тем, если попытаться восстановить духовный контекст, в котором сформировались основные понятия и идеи Гераклита, невозможно обойти вопрос о влиянии на Гераклита милетских философов – Анаксимандра и Анаксимена и, с другой стороны, о его полемике с великими предшественниками. В то же время нет нужды отрицать возможность определенной общности во взглядах Гераклита и Ксенофана (просветителя и рационалиста) и Гераклита и Пифагора (провозгласившего программу этического обновления человека) . Вполне вероятно, что

Гераклит знал содержание их учений. Это подтверждается сохранившимися высказываниями Гераклита в адрес своих предшественников. Нас интересует, в какой степени идеи Гераклита могут быть рассмотрены как итоговые для целой исторической эпохи, репрезентирует ли и в какой-то степени завершает учение Гераклита определенный период в истории античной антропологии, т. е. знаменует ли учение Гераклита свойственное для всей раннегреческой проблематики единство в понимании космоса и проблем человеческой жизни и назначения человека.

Учение Гераклита было в большей степени посвящено вопросам этическим и социально-политическим, чем естественнонаучным. Уже некоторые древние авторы высказывали мнение, что его сочинение было «не о природе, но о государстве, изречения же о природе приводились в виде примера» (12, А1, 15).

Правомерность такого рода суждений подтверждается и современным прочтением Гераклита. Действительно, разве не содержатся во фрагментах Гераклита высказывания по самым острым социальным проблемам – о войне,

свободе и рабстве, полисе и его законах и т. д.? Нередко исследователи отмечали, что социально-политическое учение Гераклита наиболее явно обнаруживает свою связь с осмыслением социальной динамики полиса [см. Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976. С. 37]. В то же время высказывания Гераклита по этическим и политическим вопросам трудно поддаются однозначному истолкованию. Эти высказывания содержат определенный подтекст, выносящий смысловые возможности понимания за пределы их непосредственного

содержания. «Война» («полемос») – это не только грозная повседневная действительность, но и символ космического целого, образ и разгадка бытия. Однако подобной космической символикой обладают и другие образы Гераклита.

О космосе повествует главный фрагмент Гераклита В30: «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим». Основная идея, содержащаяся во фрагменте, позволившая некоторым

исследователям так высоко оценить его «стихийный материализм», состоит в утверждении вечности и несотворимости мира.

Мы должны также обратить внимание на то, что некоторые исследователи (Г. Керк, О. Гигон) переводят *kosmos* как «порядок». В соответствии с таким переводом получается, что речь во фрагменте идет не о сотворении мира, а об установлении порядка в нем.

Аргументированная критика такого понимания «космоса» Гераклита содержится в интересной статье Г. Властоса [Vlastos G. On Heraclitus.— *American Journal of Philology*, 1955].

По его мнению, речь идет не о природном мире и порядке в нем, а о едином, общем для всех мире, т. е. о мире, в котором живет человек.

У Гераклита наблюдается постоянный, напряженный интерес к окружающим человека и столь привычным вещам и явлениям, что искать здесь что-то необычное, загадочное значило бы, согласно мнению большинства людей, убежденных, что день — это одно, а ночь — это другое, что насыщение и голод — это разные вещи и т. д., выставить себя на посмешище. Казалось бы, это обычные и понятные вещи, и стоит ли здесь

искать еще какой-то потаенный смысл? Но этот смысл и пытается найти Гераклит. Он хочет найти «скрытую гармонию», которая «лучше явной», намекнуть человеку о подлинном значении окружающих его вещей.

Поэтические и в то же время насыщенные большой смысловой значимостью образы Гераклита («смыслообразы») указывают как бы на второй план вещей и явлений [см. Кессиди. Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. С. 175–189]. Невежественный человек предпочитает его не замечать. Зачем,

если, вступая в воду, мы знаем, что вода в реке холодна, а кикеон (священный напиток) приятен на вкус? Но оказывается, что в соприкосновении с этими обычными вещами человек может найти указания, «намеки» на тайну бытия, которую люди ищут где-то в другом месте: например, в священных процессиях «они, запятнанные кровью, жертвоприношениями хотят очиститься, как если бы кто-либо, вступив в грязь, грязью пожелал бы отмыться». То же самое происходит, когда «статуям они молятся, как если бы кто-либо захотел разговаривать с домами». При этом люди не

понимают смысла своих действий,
«они не знают, каковы боги и герои»
(B5).

Гераклит, однако,— не моралист, он
не поучает, снисходительно или же
негодующе, а «вещает» подобно
Сивилле и Дельфийскому оракулу,
который «не говорит и не скрывает,
но знаками указывает» (B92, B93).

Попытка указать на вторую,
«скрытую» сторону вещей и явлений,
«намекнуть» на то, что ускользает от
невнимательного человека, и придает
образам Гераклита, всегда
конкретным и точным, большую
смысловую емкость. Гераклита
невозможно понять, не принимая во

внимание стиль его мышления. Созерцание мира (образно-поэтическое видение) оказывается одновременно и его осмыслением: созерцая, Гераклит (впрочем, как и его милетские предшественники) размышляет и, размышляя, созерцает. Все это и позволяет Гераклиту в своих «темных», «загадочных» суждениях сдернуть с окружающего покров привычности и обнажить жгучую тайну человеческого и космического бытия.

Язык высказываний Гераклита, парадоксальный и антиномичный, не отгораживает эфесского мыслителя от человека, а приближает его к

насущным тревогам и заботам людей: для чего живет человек и как следует жить, что есть война и мир, существует ли справедливость? И первое, чему пытается научить Гераклит, – это необходимость признать, «что все – едино» (В50). Об этом единстве, «одном и том же для всего существующего» в мире, и повествует фрагмент В30. Подчеркивая несотворенность этого мира, Гераклит говорит о нем как о «вечно живом огне». В то же время Гераклит приподнимает человека над уровнем обыденности, противопоставляет друг другу обыденное, земное и вечное.

В этом столкновении, соизмерении Гераклит нащупывает предельные основания человеческого бытия – мир, который никем не создан, «который был, есть и будет». Эта формула говорит о том, что отправной точкой для Гераклита выступает настоящее, «здесь», «теперь». Видимо, загадка времени волновала и Гераклита. И говоря о мире как о «вечно живом огне, мерами загорающемся и мерами потухающем», Гераклит подчеркивает не только динамику мира, но указывает на «реку жизни», характеризует временные параметры человеческого и одновременно

космического бытия. Обращение к огню как наиболее «подвижной», динамичной стихии как бы завершает и обосновывает «космическое звучание» так называемых «речных фрагментов», в которых утверждается идея подвижности вещей и вечности мирообновления. Эти фрагменты вызвали целую бурю полемики. Смыслообраз реки традиционен для анализа фрагмента В49а: «...В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем». В 91: «В одну и ту же реку нельзя войти дважды, по Гераклиту, и нельзя дважды застигнуть смертную

природу в одном и том же состоянии, но быстрота и скорость обмена рассеивает и собирает ее, а лучше сказать не снова и не после, но одновременно она образуется и погибает, приближается и удаляется».

Платон, передавший одну из важнейших идей Гераклита в изречении *panta rhei* («все течет»), дал тем самым повод к релятивистскому ее истолкованию. С другой стороны, некоторые современные ученые, в частности английский исследователь Г. Керк, в противоположность этому подчеркивают, что основной у

Гераклита была идея стабильности. Мы придерживаемся мнения Ф. Х. Кессиди, согласно которому образ реки говорит о том, что «природа вещей подвижна, а сущность бытия активна» [Кессиди Ф.Х. Гераклит. М., 1982. С. 80]. Поэтому образ реки и образ огня взаимно дополняют друг друга. Попытаемся разобраться в выдвинутом тезисе. Река течет ритмично, мерно, это та же самая река и в то же время беспрестанно новая. Она представляет собой напряженное единство противоположностей движения и покоя. Образ реки свидетельствует о всеобщем состоянии мира.

Чрезвычайно важно, на наш взгляд, что философия реки допускает наличие темпоральных измерений. Она предполагает в качестве исходной точки настоящее, то самое «здесь», «теперь», которое благодаря образу реки оказывается включенным в единый временной поток. Однако такими же (или подобными) темпоральными измерениями пронизан и космический ритм. Представляется, что космическая символика Гераклита способствует репрезентации человека, раскрывает мир человеческих устремлений, возможностей и пределов перед

лицом вечности. Другими словами, суверенное бытие человека, по Гераклиту, – это бытие человека перед лицом вечности, но не временности, хотя последнему Гераклит и не отказывает в статусе времени.

Обращение Гераклита сразу к двум аспектам бытия – преходящему и вечному – придает его высказываниям по политическим и этическим вопросам космическую символику. В своей обращенности к человеку Гераклит вообще подверг коренной реформации традиционные социальные и этические ценности, базирующиеся на общепринятых

воззрениях на Зевса и справедливость. Новое видение мира-космоса и выдвигаемые Гераклитом требования осознания единого, общего всему порядка связаны с новой трактовкой «дике» — земной и космической справедливости. К этому вопросу мы еще вернемся далее.

Огонь Гераклита — один из его важнейших смыслообразов, и таковым он становится потому, что он превращается из генетического в субстанциональное начало, «просвечивается» в бесперестанном мелькании многообразных вещей и бесконечных взаимопереходах. Огонь

Гераклита – «вечно живой». В этом отношении Гераклит продолжает натуралистическую традицию в понимании единства человека и мира. Их единство состоит в общей для них субстанции – «живом огне». Душа человека – «огненная психея» (В 118). В «огненности», а точнее, в одушевленности, олицетворяемой огнем, состоит единство мира и человека. Огонь – самый емкий космический символ Гераклита. Как и вода Фалеса, это – жизненное начало, имеющее вещественную и в каком-то смысле органическую природу. В огне Гераклит подчеркивает также его «правлящую»

функцию. Анализ системы символов, характеризующих «правлящую» функцию огня, содержится в статье Ш. Лебанидзе: «Молния – это сжавшаяся воедино, возвратившаяся к своему огненному прообразу триада Логоса, Времени и Борьбы» [Лебанидзе Ш. Огонь и космос в философии Гераклита. // Вопросы философии, 1981. №6. С. 148]. Соответственно, акцент в соотношении гилозоистических концепций милетских философов и учения Гераклита может быть поставлен на понимании им огня как «субстанционального», а не «генетического» начала.

Гилозоизм Гераклита органически
вливается в его пантеизм,
подчиняется ему. Огонь правит «всем
через все», божество пребывает в
вещах, процессах и явлениях. Это тот
же огонь, но взятый в его
«метафизической» ипостаси: «Бог:
день — ночь, зима — лето, война —
мир, изобилие — голод — все
противоположности. Этот ум
изменяется подобно огню, который,
смешиваясь с благовониями,
называется различно, как различные
удовольствия от каждого из них» (В
67). Г. Френкель потратил много
усилий, чтобы доказать, что в
качестве основы аналогии взят

процесс изготовления духов
посредством примешивания к
очищенному маслу различных
благовоний [Frankel H. Wege und
Formen frühgriechischen Denkens.
München, 1960. S. 237– 250].

Уточнения Г. Френкеля не меняют
сути вопроса. Бог у Гераклита
представляет собой единство, в
котором гаснут противоположности,
исчезает все временное и эфемерное.
Однако признание тождества
противоположностей означает
признание их сущностного единства.
Тождественная основа не проявляет
себя иначе, как путем раздвоения на
противоположности. Мир тождества

и единства – это божественный мир вечности и совершенства. Мир противоположностей, переходящих друг в друга, мир текучего и эфемерного – это человеческий мир. Не оттого ли и Гераклита прозвали «плачущим»? Действительно, так ли жалок человек, так ли ничтожны его деяния и несовершенны окружающие его природные явления? Как совместить это с захватывающей динамикой мира, представленной образами борьбы и огня? Попробуем в этом разобраться.

Гилозоизм Гераклита, как и всякий античный гилозоизм, одушевляя природу, вел к системе

представлений о существовании космической души отдельных людей и даже вещей. В этих наивных представлениях мы не найдем качественных различий между неживой и живой природой. Однако в них природа предстает единым живым и целостным организмом, и, что самое главное, в этот организм как его неотъемлемая часть входит человек. Поскольку нет различия между неживой и живой природой, более того, самой природе приписывается разумность, человек, живой и разумный, оказывается неотделимым от природы.

Гилозоистическую трактовку человека продолжает пантеизм Гераклита. Божественная природа — это тот же вечно живой божественный огонь, нестареющий и бессмертный. Сталкиваясь с повседневными проявлениями тождественной, вечной первоосновы, т. е. с явлениями быстротекущей жизни, человек улавливает в лучшем случае лишь их эфемерность и не может дать правильной оценки окружающему его миру, а в конечном счете и богу как вечной основе этого изменчивого мира. Человеческий мир не просто текуч и изменчив. Имея тождественную основу,

находясь на грани случайного и сущностного, временного и вечного, человеческий мир представляет собой продукт гетерогенного синтеза этих двух различных начал.

Здесь, по нашему мнению, следует отметить самое главное. У Гераклита нет иррациональных, находящихся вне времени, явлений. Всеобщее течение и изменение (не бесцельная и неумная текучесть, которую в последующем будет обосновывать Кратил) утверждается в качестве основополагающего признака человеческого мира. Поток времени оформляется, структурируется. Формой его структурирования

выступает настоящее «здесь», «теперь», которое соотносится, в свою очередь, с вечностью.

Бесчеловечная, холодная «вечность» (aion) и человеческое «время» (chronos) при пересечении порождают поток жизни, смену событий, вещей и поколений.

Однако без эфемерности и неуловимости человеческого мира, схваченного посредством состояния «здесь», «теперь», не существует и вечность, ибо она есть вечность эфемерного и преходящего. Космос, вечно существующий, изначально включает в себя человека, а значит, эфемерное и текучее. С другой

стороны, вся эта текучесть
воспринимается с позиций
настоящего и поэтому предстает
структурно оформленной в потоке
времени. Гераклитовский человек
ориентируется на настоящее, на
посюстороннюю жизнь, а не на
прошедшее или будущее, с которым
ассоциируются вечность и
бессмертие мира и соответственно
конечность и смертность. Это,
однако, не значит, что Гераклит не
ставит вопросы последующих судеб
человеческой души, но такого рода
вопросы не являются для него ни
самозначащими, ни тем более
основополагающими.

«Мерами загорающийся и мерами потухающий» – такая характеристика огня поясняет порядок и упорядоченность мира, в котором живет человек. Этот мир вечно обновляется, поэтому и солнце в нем «вечно и непрерывно новое» (В 6). Мир, в котором живет человек, по Гераклиту, – это тот самый мир, который окружает нас, который с солнцем, луной и звездами, ветрами, облаками и молнией представляет собой и метеорологический, и космический феномен. Именно в этом мире быки всему предпочитают солому, свиньи любят купаться в грязи, а иной человек отдает

предпочтение чувственным
удовольствиям. Однако в этом же
мире человек может посвятить
жизнь высшим ценностям – вечной
славе и получаемому благодаря этому
бессмертию. Человек может жить в
соответствии с космическим
разумом и космической гармонией,
ибо в этом мире существует
«божественная гармония», которая
осуществляется через борьбу
противоположностей. Человек един
именно с таким противоречивым
миром. Суть же вопроса состоит не в
том, чтобы заметить, что явления
этого мира противоположны друг
другу. Гераклит не был бы

Гераклитом, если бы он не довел взаимоотношения противоположностей до «гармонии», «меры», «порядка».

«Гармония», «мера», «порядок», а тем самым темпоральная структурируемость космоса представляют собой процесс самопорождения, внутренне присущий космосу. Другими словами, темпоральная структурируемость представляет собой результат базисного для космоса процесса единения и борьбы противоположностей – временного и вечного. Человек составляет неотъемлемую часть этих

процессов. Символом человеческого бытия, но бытия космизированного, а поэтому символом всего космоса выступает «полемос» (polemos) (В 80). Это – всеобщая борьба, нескончаемый жизненный поединок, в который вступает все живое (совершенно неживых явлений у Гераклита нет). «Полемос» (м. род) выступает не разрушающим началом, как это было у Гомера, а созидющим. В этой функции «полемос» имеет не только пространственные, но и временные параметры, ему присущи отсутствие хронологической локальности и присутствие хронологической

процессуальности. Если «полемос» в первую очередь характеризует взаимоотношения людей, то человек находится в центре структурирования явлений и событий и может выбирать «золото» или «солому», однако в последнем случае он идет наперекор событиям, не подозревая, что «полемос» и «мера» восстановятся под воздействием «дикей» и «огня», который «все обоймет и всех рассудит» [Лебанидзе Ш. Огонь и космос в философии Гераклита. // Вопросы философии, 1981. №6. С. 148].

И наконец, последнее. Объективный логос характеризуется

современными исследователями как структура космоса. Однако включает ли он в себя темпоральные измерения, а вместе с ними в каком-то особом отношении и человека? Фрагмент В30 содержит не только пространственную характеристику космоса, но и временную. К. Акселос, например, замечает, что Гераклит мыслит пространство и время, отдавая предпочтение времени [см. Кессиди Ф.Х. Гераклит. М., 1982. С. 56]. В данном фрагменте темпоральные измерения космоса («вечный») коррелируют с мерностью («мерами»). Логос как объективный порядок также

содержит в себе темпоральные изменения – существует вечно. В то же время логос структурирует «слова» и «дела» людей, а мерность огня также характеризуется логосом, согласно которому совершается все. Логос, таким образом, будучи «вечным», пересекается с миром повседневной и текучей действительности, сообщая ей порядок и меру. Это пересечение – мир людей, которые не замечают, что все совершается «согласно логосу». Логос предстает своеобразным законом текстуального накопления, когда в определенную единицу времени можно записать

определенное количество знаков. Слова и дела человека и есть эти знаки, однако каков их смысл? Логос не вносит смысла, люди сами выбирают «золото» или «солому», часто не понимая необратимости произведенного выбора и необратимости времени, на страже которого находится вечность.

Логос в то же время структурирует космос, субстанциальным началом которого выступает огонь. Огонь Гераклита – один из его важнейших смыслообразов, и таковым он становится потому, что он превращается из генетического в субстанциональное начало,

«просвечивается» в бесперестанном мелькании многообразных вещей и бесконечных взаимопереходах

Уже у Фалеса обращение к вещественному первоначалу мира, каковым у него является вода, подразумевает определенное построение космоса. Существование всего многообразия вещей (Фалес первый из античных философов, если доверять доксографической традиции, обратился к проблеме начала) соотносится с единственным основанием – водой. Причем появляется относящийся к вещной сфере определитель – одушевленность вещей. «Согласно

Фалесу, ум есть божество
мироздания (kosmi) все одушевлено
и полно демонов» (Аэц., 176, 11/
Д.301).

Дальше своего учителя в создании
единой картины мира идет
Анаксимандр. У него –
первооснование – апейрон (apeiron)
порождает мир путем разделения на
пару противоположностей – теплого
и холодного, сухого и влажного. Но
первооснование не является
определителем вещной сферы,
определителем здесь оказывается
Дике (космическая Справедливость,
Правда). Действие Дике
распространяется у Анаксимандра

на сферу выделившихся из первооснования вещей, где Дике регулирует правильность взаимоотношений отдельных предметов. Основание (апейрон), остающееся наряду в циклом вещей, не попадает в сферу действия Дике. Само действие Дике не столько раскрывает программу космических движений, сколько корректирует возможные отклонения от правильного пути.

Важный шаг на пути формирования античных представлений о космосе делает Анаксимен. У него первооснование оказывается определителем вещной сферы.

Многообразие мира объясняется у Анаксимена качественной определенностью первооснования: А различается (воздух) по своей плотности или разреженности своей сущности. При разрежении рождается огонь, а при сгущении – ветер, затем туман, вода, земля, камень. А из этого (возникает) все прочее» (Simplic. Phys, 24, 26). И в этом своем начинании Анаксимен гораздо ближе Гераклиту, чем Анаксимандр, хотя последний отводил большое место Дике, играющей важную роль и у Гераклита.

Новые тенденции натурфилософии Гераклита выражаются в способе построения космоса, в новой трактовке роли Дике в космических процессах. Привлечение данных, полученных в результате серьезных филологических исследований гераклитовых текстов, позволяет говорить о существенных особенностях употребления Дике Гераклитом (Для этой цели мы берем исследование: G.S.Kirk. Heraclitus. The Cosmic Fragments, Cambr., 1962). Английский филолог Керк выделяет следующие значения слова дике (dike) в употреблении древних греков:

1. «Санкционированный обычай»
или «установленный порядок»;
2. «Приговор»;
3. «Судебный процесс»;
4. «Наказание».

Далее Керк отмечает, что первое и второе значение, встречаемые в поэмах Гомера, легко объясняются как «правильное направление», третьего же и четвертого значений в поэмах Гомера нет. Так что этимологические истоки третьего и четвертого значений приходится объяснять. Если говорить о

производности третьего и четвертого значений из второго, то надо объяснить изменение смысла корня в этих значениях. По мнению Керка, «небольшое отличие смысла корня подчеркивается не столько указанием правильного направления между двумя противоположностями, сколько клеймением ложного пути» (Там же, р. 127). Так или иначе, но и третье и четвертое значение могут выражать как правильность движения без отклонений в ту или иную сторону, к той или иной противоположности, так и коррекцию этих отклонений.

Хотя у досократиков (dike) обычно встречается в противоположность (adikia), где последнее означает «неверное действие» в конкретном смысле, «Дике у Гераклита означает скорее правильный путь поведения людей и вещей, чем коррекцию последовательных отклонений от этого пути» (там же, p.128).

Даже у Гераклита встречается в трех случаях: фрагменты 28, 80, 94. Если употребление Дике во фрагменте 28 можно еще истолковывать как наказание и отклонение от правильного пути: «То, что самый испытанный (мудрец) знает и

соблюдает, есть только мнение. И, однако, Правда настигнет лжецов и лжесвидетелей», то фрагмент 94: «Солнце не перейдет своей меры, иначе бы его настигли Эринии, помощницы «Правды» свидетельствует о невозможности отклонения. Фрагмент 80: «Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через распрю и по необходимости» (перевод В. С. Соколова) дает свидетельства того, что Дике (дике) здесь выражает принцип определенного устойчивого состояния, а не отклонения от нормы. Более того, самим этим

устойчивым состоянием оказывается постоянное отклонение – борьба, распря. Употребленное в этом фрагменте и переведенное как необходимость слово (chreion) не тождественно (anagke) – слепой необходимости, насилью (это значение восходят к Гомеру), а несет оттенок долженствования в результате опосредования чего-то чем-то. Н. Френкель пишет об этом: «Слова корня (chre) означают надлежащее бытие и приличествующее бытие, в не неизбежное бытие» (Н. Frankel, Wege und Formen Fruhgriechischen Denkens, Munchen, 1955, s.136). Мир

представляется существующим в борьбе и через борьбу и это оказывается его необходимым (естественным) состоянием. Дальнейший анализ случаев отклонения, борьбы, которые теперь стали «справедливыми», показывает, что борьба противоположностей есть рабочий принцип построения космоса.

Если привлечь тексты, то мы увидим, что крайние противоположности являются «одним и тем же», составляют «одно», «едины»: входит и не входит, существовать и не существовать (В 49а); делимое – неделимое, рожденное – не

рожденное, смертное – бессмертное (В 50а); день и ночь – одно (В 57), добро и зло – одно (В 58); путь валяльного винта, прямой и кривой – один и тот же (В 59); путь вверх и вниз – один и тот же (В 60); «морская вода чистейшая и грязнейшая – (В 61а); прекраснейшее – отвратительно (В 82), мудрейший – обезьяна в отношении мудрости (В 83) одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое (В 88а); болезнь – здоровье, зло– добро, голод – насыщение, усталость – отдых (В 111).

Единство, тождество
противоположностей возможно
только благодаря их борьбе.

Противоположности следуют в
циклах одна за другой: «Бессмертные
– смертны, смертные – бессмертны;
смертью друг друга они живут,
жизнью друг друга они умирают» (В
62). Циклы, в которых следуют
противоположности, несут явно
выраженный космический смысл. Об
этом говорят фрагменты: 36, где
космические стихии – вода, земля,
психея рассматриваются в рамках
противоположностей рождения и
смерти; фрагменты 76 и 77, близкие
по содержанию к фрагменту 36.

Цикличность космоса Гераклита основана не на изолированности отдельных предметов.

Противоположности борются, переходят друг в друга: «Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это» (В 88); «Холодное теплеет, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется» (В 126). Принцип перехода противоположностей друг в друга оказывается принципом космических циклов, универсальным принципом космоса.

Противоположности, как их понимают милетские философы, являются результатом раздвоения единого и способом порождения всего многообразия вещей, но не способом существования обособившихся предметов. Цикл вещей, «возвращающихся в свою основу», существует наряду с самой основой. Потому и возникает проблема исчерпаемости первоначала, введения структурного определителя, относящегося к сфере движущихся вещей. Это и позволяет Корнфорду оценить основные положения милетских натурфилософов как обезличение

теогонической (парность мужского и женского) модели порождения» (F. Cornford. Before and after Socrates. Cambr., 1950, p.50).

Обычно в генетической модели порождения мира выделяют три этапа:

- 1) рождение из хаоса единого начала;
- 2) раздвоение единого на мужское и женское начала;
- 3) создание всего многообразия мира путем естественного порождения от соединения мужского и женского.

Противоположности используются Гераклитом не в одноактовом процессе порождения многого, а служат способом существования многообразного. Основание оказывается не существующим наряду с вещами, а воспроизводимым во взаимопереходах вещей.

Рассмотрение противоположностей не как полярных, а как взаимопереходящих влечет преодоление разрыва в существовании первоосновы и цикла вещей, наблюдаемого в философии милетцев. Из этого логически вытекает, что одно, в котором совмещаются противоположности

(анализированные нами фрагменты 49, 50, 57, 58, 59, 60, 61, 82, 83, 88, 111), есть космическое одно, универсум, а не его локализованная область.

Дальнейшее обращение к текстам подтверждает это положение, поскольку переход противоположностей друг в друга влечет возникновение нового (космического) качества — космической гармония и целостности. Берется при этом не неограниченное число противоположностей, а пара противоположностей, «целое и нецелое, сходящееся и расходящееся,

согласное и разногласное».

Изменяясь, противоположности возвращаются к исходному состоянию: «Они не понимают, как расходящееся согласуется с собой: (оно есть) возвращающаяся (к себе) гармония подобно тому, что (наблюдается) у лука и лиры» (В 51. Перевод А. О. Маковельского). Надо заметить, что лук и лира здесь символы вечной, неукротимой активности. Лук и лира – необходимые атрибуты грозного бога – олимпийца Апполона. При помощи лука и стрел поражает Апполон своих врагов. В игре на лире Апполон непревзойден, вспомним

пример несчастного Марсия, вздумавшего состязаться со «среблолуким». Гармония, расхождение и возвращение – образец активности, движения, понимаемого не линейно, а циклично, в рамках одного. Фрагменты 65 и 66 позволяют говорить, что взаимопереход противоположностей в рамках одного осознаются Гераклитом как всеобщий закон существования космоса. Действия огня – единство противоположностей: отделять и связывать (В 66); недостаток и избыток (В 65). Изменение противоположностей, развернутое в

масштабах космоса как его закон,
есть качественное изменение,
упорядочение (образование космоса)
и воспламенение (В 65).

Единое космическое состояние —
гармония — представляется не
застывшей, а борющейся с
противоположными ей процессами.
Ведь не только из всего (связей
противоположностей) возникает
одно, но и из одного — все (В 10).
Большой интерес в этом смысле
представляет фрагмент 8:
«Враждующее сближается,
расходящееся создает прекрасною
гармонию, и все порождается через

распрю» (за основу берется перевод М. А. Дынника).

Здесь можно выделить две идеи:

1. В мире на правах его вечного закона действуют: сближение враждующего; порождение через распрю. С ними связано как сближение, соединение, так и разъединение вещей.

2. Порождение гармонии – результат противоположного процесса – расхождения, расхождение происходит в рамках гармонии.

Из этого можно сделать вывод: космические процессы порождения

и гибели не только происходят в рамках борьбы противоположностей, но и в рамках гармонии. Гармония – результат не только сближения, но и разделения. Или же, в космической гармонии сближение и разделение происходят в одно и то же время, они тождественны. Фрагмент 91 подтверждает эти выводы: «В одну и ту же реку нельзя войти дважды (по Гераклиту, и нельзя дважды застигнуть смертную природу в одном и том же состоянии, но быстрота и скорость обмена) рассеивает и снова собирает ее, (а лучше сказать не снова и не после, но одновременно) она (образуется и

погибает) приближается и удаляется». Тожественность противоположных процессов в чем-то одном здесь подчеркнута достаточно четко.

Под углом зрения этих выводов по-иному выглядит процесс перехода противоположностей друг в друга. Переход противоположностей не обрывается, а образует цикл: теплое — холодное; холодное — теплое и т.д. Переходов два: не только от теплого к холодному, но и от холодного к теплему. Противоположные переходы составляют одно в рамках космической гармония. Каждая вещь представляет собой единство

противоположностей, переход как от первой противоположности ко второй, так и от второй к первой. Рассмотрение каждой вещи в рамках такого перехода составляет важное завоевание античной диалектики. Сама вещь рассматривается у Гераклита под углом зрения космических переходов. Переходы и составляют устойчивость космоса, его естественное состояние, мерность. Гераклит обращает внимание не только на возникновение мира, но и на его существование (уже цитированный фрагмент В 30).

Космос и его материальное основание – огонь – это не просто начало, но и космическая субстанция. Циклы, переходы противоположностей – все это осуществляется в рамках одной космической гармонии, не нарушая, а питая ее». Война – отец всего и всего царь (В 53). Огонь у Гераклита – принцип становления мира, его универсальная характеристика. Образ огня выражает целостность мировосприятия Гераклита. Огонь – это жизнь космоса, его космические циклы, мера, переходы, недостаток и избыток (фрагменты: 30, 31, 64, 65, 66, 67).

О существовании, а не о
возникновении космоса говорит идея
Гераклита о постоянном обмене,
осуществляющемся между
смертными вещами и вечным огнем,
во фрагменте 90 говорится: «На
огонь обменивается все, и огонь — на
все, как на золото — товары и на
товары — золото». Аналогия здесь
достаточно прозрачна: в основе
обмена должно находиться какое-то
устойчивое основание. Но если мы
говорили, что борьба
противоположностей
осуществляется в рамках
космического целого, то как же
соотносится процесс взаимоперехода

противоположностей с процессом
космического обмена?

Этот вопрос обстоятельно
рассмотрен в работах Ф. Х. Кессиди
(См. Ф. Х. Кессиди. Философские и
эстетические взгляды Гераклита
Эфесского. М., 1963. Его же, От мифа
к логосу. М.. 1972). Огонь в качестве
единого первоначала «обменивается»
на многообразие вещей, само же
многообразие вещей, в свою очередь,
«обменивается» на огонь. Важно
определить: что же делает
возможным такой обмен? Как
отмечает Ф. Х. Кессиди, огонь не
только «воспламеняется», что
означает гибель вещей, но «угасает»

что означает возникновение вещей. «Оба процесса – воспламенение и угасание – совершаются одновременно и циклично, в регулярных «мерах». Иначе говоря, одновременно с процессом превращения огня во все предметы совершается процесс обратного перехода вещей в огонь» (Ф. Х. Кессиди. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963, стр. 85). Есть основания полагать, что взаимопереход противоположностей, лежащий в основе космического целого, синхронен обмену вещей на космическое целое (огонь). Переходы

вещей друг в друга означают космическую гармонию и определенное состояние (обмен) огня на вещи и вещей на огонь. Вещи оформлены и подчинены закономерности – единству и борьбе противоположностей и как таковые возникают в космическом обмене. В этом случае огонь выступает как субстанциональное начало.

В то же время огонь остается и генетическим началом, давая вещам жизнь в процессе «угасания»: недостаток его – образование космоса, изобилие же – его пожар (В 65). Но все-таки новатором выступает Гераклит, разрабатывая

идею субстанциио-нального начала, которым является огонь, будучи основанием взаимоперехода противоположностей и гармоний космоса. Основание взаимоперехода противоположностей друг в друга воспроизводится в их борьбе, а результатом ее является космическая гармония и целостность. Признание борьбы естественным состоянием (новая трактовка Дике) позволяет Гераклиту разработать вопрос о ее условиях и результатах и обратиться к идее субстанциональности огня. Из дочери Зевса, следящей за социальным поведением людей, а тем самым, и миропорядком,

которому грозят правовые отклонения людей, она превращается в дике, норму, принцип космического и социального бытия.

Но огонь не только субстанция, но и особая космическая стихия и по своей роли в жизни мира – космоса, и по своей характеристике. И самое важное в характеристике огня, наряду с его одушевленностью и разумностью, – подчинение логосу. В этой подчиненности логосу (как природной закономерности) огонь – устроитель космоса (В 64), его активность выражается, прежде всего в мерности. Мера выступает только как характеристика

взаимопереходов огня.: огонь
«мерами (metra) возгорается и
погасает» (В 30); как характеристика
упорядоченности космоса в
движении природных стихий: «море
разливается и входят в свою меру
(умеряется) (В 31), «солнце не
перейдет своей меры (metra)» (В 94).
Мерность не распространяется на
сферы социальные,
упорядоченностью в этих сферах
выступает наличие удела (moiras) (В
25) и предела (peirata) (В 45). Сфера
действия меры на весь космос не
распространяется. Не обладает
большой универсальностью и душа
(психея).

Душа уже у Фалеса характеризует способ существования отдельной вещи. Поскольку в гераклитовом космосе вещи взаимопереходящи душа циклично воспроизводится в смене вещей, в жизни огня. Огонь — «вечно живой» (В 30). Воззрения Гераклита на природу носят гилозоистический характер. Душа оказывается включенной в космический цикл (В 36; В 77) как носитель жизненного начала. Кроме того, душа тесно связана с телом. «Так жизненное тепло, исходящее от солнца, обеспечивает жизнь всему, что живет. Принимая это положение, Гераклит делает прекраснейшее

сравнение психей с пауком, а тело — с паутиной. Подобно тому, как паук, — говорит он, — находясь посреди паутины, чувствует, лишь только муха повреждает какую-либо его нить, и быстро туда бежит, как бы заботясь об исправлении нити, — так и человеческая психея, если какая-либо часть тела повреждена, как бы не перенося повреждения тела, с которым соединена крепко и соразмерно» (В 67а). Эта роль души не позволяет, однако, рассматривать ее как управляющее личное начало. Душа, хотя и связана с космосом в силу ее огненности (В 118), космос не сообщает ей структурной

определенности, более того, душа может стать влажной.

Фрагмент 107, в котором говорится о влиянии души на поведение человека, также не дает материала для определения структурной устойчивости души, необходимой для выполнения роли управляющего начала. Сфера огня и сфера души, таким образом, не детерминируют индивидуальное поведение человека. Но это вовсе не зачеркивает идеи единства и целостности гераклитовского космоса. По этому поводу А. Ф. Лосев пишет: «Часто забывают, что кроме традиционных стихий и кроме огня как

первенствующей стихии у Гераклита
имеется весьма четкое
представление о единстве мире,
которое больше всего, правда,
проявляется в огне, но по сущности
своей оно выше огня» (А. Ф. Лосев.
Природа у Гераклита, «Природа»,
1970, № 6, стр. 46–47). Надстихийное
единство вытекает из
материальности мира, его гармонии,
распространения деятельности Дике
на весь космос. Материальным
носителем этого единства
оказывается логос – огонь. Логос
распространяется и на природную и
на социальную сферы. Если привлечь
фрагмент 50: «(Все едино: делимое –

неделимое, рожденное –
нерожденное, смертное –
бессмертное, логос – вечность; отец
– сын, бог – справедливость); не мне,
не логосу внимая, мудро признать,
что все едино», то можно сказать,
что логос вплетен в материальный
континуум и в то же время
выполняет важную функцию в
поведении человека. Об том же
говорят фрагменты 1 и 2.

Огонь в своей мерности и
одушевленности еще не
детерминирует социальной сферы
(сферы человеческих поступков). Но
огонь подчиняется логосу, логос же,
будучи огненным, оказывается и

социально-антропологической нормой, единство космоса (его природной и социальной сфер) возможно за счет того, что логос сопряжен физически с космическим основанием — огнем.

2. Логос: всеуправляющее слово или словесный контакт?

Универсальность и всеобъемлемость логоса выражается в непосредственном управлении природными процессами. Море, земля, огонь — по отношению к ним логос употребляется как то, что

«управляет всем через всё» (В 41).
Распространение господства логоса на сферу человеческого поведения не освобождает природные сферы от подчинения логосу. Логос один и единым для этих сфер он реализуется как всеобщее (В 2, В 114), незаходящее (В 16), сокровенное (В 18), единое и единственно мудрое (В 32, В 108), разум (В 41), значительнейшее (В 47), бог (В 67, В 102). Логос, не освобождая от подчинения природу, при распространении на сферу человеческого общения сам так же не теряет своей прежней характеристики управляющего и

вечного. В сфере социальной логос приобретает оттенок чего-то жесткого, с чем надо считаться, чтобы не сделать ошибок в своих действиях, чего-то, реально присутствующего в повседневной жизни: «И воле одного повиновение – закон» (В 33).

Логос объединяет природную и социальную сферы не только как единое управляющее начало. Введение человека в сферу действия логоса означает у Гераклита введение (наряду с природной) сфер понимания (соответствия логосу) и непонимания (несоответствия логосу). Первая сфера – устойчивое,

совершенное, вторая – преходящее, подчиненное нуждам момента: «У бога прекрасно все и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым; другое – справедливым» (В 102). Об этом же говорят фрагменты, посвященные непониманию логоса, особенно 72, 108. Показательны так же в этом отношении фрагменты 78, 79 и 83, где речь идет о сравнения божественного и человеческого. Сфера понимания логоса оказывается промежуточной между природной и социальными сферами. Эта сфера становится как бы

переходным звеном к природе,
которая любит скрываться (В 123).

Поскольку логос предоставляет
возможности проникновения в
скрытый порядок природы,
открывается путь к единству космоса
не только за счет объективного, но и
на пути проявления субъективной
активности, если она направлена на
прислушивание «к природе» (В 112).
Основания для проявления
субъективной активности
представляются всеобщими:
«Мышление обще всем» (В 113).
Кроме того, душе присущ
«самовозрастающий логос» (В 115) и
глубина логоса души такова, что

границ психеи (души) невозможно определить (В 45).

Однако проявление субъективной активности на пути использования этой способности души (в каком-то смысле самопроизвольной)

общаться с космосом (самовозрастания логоса), на наш взгляд, невозможно. Фрагмент 67 а позволяет говорить об индивидуальной душе, в то же время фрагменты 12, 36 и 77 говорят о непосредственной вплетенности души в космические процессы, а фрагмент 36 позволяет говорить о вхождении души в космические циклы через воду. Индивидуальный

способ существования души, однако, не определяется ее принадлежностью к космосу. Во фрагментах 117 и 116 идет речь об изменениях души не в связи с космическими процессами, а в связи с ее качественными изменениями — сухостью или же влажностью. Во фрагменте 107, где душа оказывает прямое воздействие на познание, идет речь не о космической характеристика души, а о её социальной детерминации (этот фрагмент далее мы проанализируем более подробно).

Общение души с космическим логосом, самовозрастание

субъективного логоса само требует активности человека в какой-то иной сфере, не позволяет полагаться на автоматическое совпадение логоса души и логоса космоса. Не означает автоматического соединения с космосом и наделение всех людей способностью к мышлению, разумению (В 113). Необходима еще целая сумма условий, чтобы эта общая возможность была реализована. Люди же отличаются своим незнанием этих условий, непониманием логоса (В 1, В 2, В 177). Но есть еще одна общая всем людям способность на пути проникновения в космос: «Все

людям свойственно познавать самих себя и мыслить» (В 116). Какой смысл имеет этот самоанализ?

Гераклит заявляет: «Я выпросил самого себя» (В 101). Между тем, по словам того же Гераклита, предпочтение отдается тому, что можно «увидеть, услышать и изучить» (В 55), то есть не самоанализу, а познанию внешнего мира.

Возможно, что выпрашивание себя есть своеобразный способ определения тех трудностей, которые возникают в процессе проникновения в вечную природу вещей и на которые так часто

жалуется Гераклит, своего рода
рефлексия индивидуального
познания природа. В свое время
филолог С. Н. Муравьев выделял
группу фрагментов,
свидетельствующих о пороках,
препятствиях на пути познания
космической закономерности. Это
фрагменты: 85, 46, 131, 43, 95–100,
47. (С.Н. Муравьев. Каким было
начало сочинения Гераклита
Эфесского (опыт реконструкции).
Вестник Древней истории, 1970, №3,
с. 139). В них говорится о «желании
сердца», «самоуверенности»,
«своеволии», «невежестве». Все это
идет, так сказать, от испорченной

натуры субъекта. Но есть и объективные трудности, объясняемые способом существования вечного порядка вещей. Здесь С. Н. Муравьев выделяет фрагменты: 92, 86, 123, 54, 18, 22, 101. Этими трудностями будут: неясность знамений божества; скрытность природы и гармонии; неожиданность; новизна сокровенного; трудоемкость самого процесса поиска истины.

Стоит однако заметить, что познание истины нигде не рассматривается Гераклитом как самоцель. Познание и действие на основе познанного, слово и дело,

размышление и действие – эта связь у Гераклита не подлежит разъединению. Незнание логоса проявляется в том, что люди делают бодрствуя (В 1), в повседневной жизни людей (В 2, В 72). Незнание или знание реализуется в деле. Важен в этом отношении фрагмент 112: «Мышление – великое достоинство, и мудрость – состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваться к природе, поступать с ней сообразно». Одинаковая глагольная форма «говорить – поступать» свидетельствует о неразрывности высказывания истины и действия в

соответствии с ней во времени. Собственно, и пороки, препятствующие познанию истины, и трудности познавательного процесса в выделенных С. Н. Муравьевым фрагментах относятся не только к области познания, они свойственны и иным сферам человеческого поведения. Так что трудности на пути проникновения в вечную природу вещей связаны не только с протеканием процесса познания, но и с поведением, деятельностью человека в более широком смысле. Ну, а судить о превратностях человеческой жизни, человеческих действий только на

основании личного опыта было бы наивно.

Остается предполагать, что благодаря самоанализу собственных действий выявлению их объективного основания можно обнаружить в них проявления того самого порядка, который господствует и в природе. Ведь поступки человека соотносятся с логосом, потому самоанализ поступков есть общение с логосом на интроспективном уровне. Если следует поступать в соответствии со всеобщим, то почему не обращаться ко всеобщему как к объективному основанию индивидуальной активности, тем более, что при

совершенстве внешнего управляющего принципа в несоответствии с ним оказывается повинным только субъект. Если же преодолевать субъективные наслоения, то в любых поступках и действиях можно обнаружить нечто рациональное, логическое. При таком подходе объект, внешний мир оказывается гораздо богаче индивидуального мира. Ко всеобщему, к логосу можно только приблизиться, исчерпать же все, его аспекты отдельному человеку просто невозможно. В этом смысле душе человека присущ самовозрастающий логос (В 115), душа может быть более

или менее совершенной (горит лучшим огнем), в то время как логос совершенен (В 1; В 2; В 32; В 72). Это говорит о том, что логос, к которому приобщился человек, который стал его достоянием (в его словах и делах) может быть, конечно, не вполне совершенен, но все же достижим.

Фрагменты 39, 87 и 108 говорят об индивидуальном обладании логосом. Употребляющееся в этих фрагментах слово «логос» М. А. Дынник переводит как «учение». А. О. Маковельский переводит эти фрагменты следующие образом: «В Приене жил Биант, сын Тевтамы,

который (был) мудрее остальных (logos); «Глупый человек обычно пугается при каждом слове» (logoí); «Из тех, чьи речи (logous) я слышал, ни один не дошел до познания, что мудрость есть от всего отрешенное». Итак, переводы одного и того же термина logos, использованного во всех трех фрагментах, самые различные: «учение»; «мудрость»; «слово»; «речь». Однако сохраняется один, общий для всех переводов оттенок: выраженное словом понятие ориентирует на общение человека с человеком. Именно здесь проявляется «мудрость», здесь

можно воспринимать «учение» и сравнивать «речи» одного и другого.

Есть некоторые основания для реконструкции содержания индивидуального логоса, проявляющегося в виде «учения», «речи», публичного заявления. Биас, о котором идет речь во фрагменте 39, принадлежит к семи мудрецам. Так что упоминание его как мудрейшего, чье учение лучше других, традиционно для античности. Но в учения Биаса есть и нечто особенное. По свидетельству Геродота (1, 170), он учил греков сопротивляться персам. Гражданское звучание имеет не только логос

Биаса, ведь любое заявление в народном собрании, речь, учение затрагивали полисные интересы. Именно они и являются содержанием индивидуального логоса.

Если попытаться восстановить условия общения с мировым логосом, достижения лучшего индивидуального логоса, то они окажутся следующими:

необходимость учиться, изучать (В 17);

ожидать неожиданное (В 18);

верить (В 36);

не действовать и не говорить
подобно спящим и

детям (В 73; В 74);

не верить «толпе», зная, что «многие
плохи», немногие

же хороши» (В 104).

Позитивная программа усвоения
логоса выражена в необходимости
учиться, верить, быть готовым
воспринимать оторванное от текучки
повседневных занятий, неожиданное.
Негативная – конкретизирует этот
способ усвоения логоса. Надо
обращаться к миру не подобно

спящим и видящим сны, а уметь улавливать смысл мира в целом. Профессиональный способ усвоения знаний (как дети от родителей) здесь не годен. Нельзя верить и народным преданиям, доверять «толпе». Речь идет о гражданской деятельности в суде, в народном собрании. И хотя способность мышления свойственна всем (В 113), логосом обладают только наилучшие. Как ни парадоксально, но Гераклит терпеть не мог той гражданской жизни, которая протекала в Эфесе. Но может поэтому столь суров его тон, столь изобличительны его обращения к согражданам? Тогда социально-

антропологические аспекты учения о логосе – это ничто иное, как один из первых образцов социальной утопии, обоснования не сущего, но должного, тем более, онтологические обоснования мироздания строятся на апелляции к войне, борьбе, распри и уравнивающей их справедливости.

«Наилучшие» – это область должного, это граждане, отличающиеся своими достоинствами перед остальными гражданами полиса. Потому такой гнев у Гераклита вызывают эфесцы, «изгнавшие Гермадора, мужа наилучшего среди них, со словами: «Да не будет среди нас никто

наилучшим, если же такой окажется, то пусть он живет в другом месте и среди других» (В 121). Об этом же говорит фрагмент 125а:

«Наилучшие» – предпочитающие общение с вечным «приходящим вещам» (В 24, В 29). «Наилучшие» для Гераклита – это прежде всего в чем-то активно себя проявившие.

Глаза в познании Гераклит ценит выше, чем уши, поскольку лучше тот, который не просто слушает, а сам видит и может сказать (В 101а).

Происходят это в гражданской деятельности, где требуется умение и «выслушать и высказать» (В 19), требуется понимать происходящее (В

34). Для тех же, которые имеют варварские души глаза и уши – плохие свидетели (В 107).

М. А. Дынник переводит: «Плохие свидетеля для людей глаза и уши тех, которые имеют грубые психеи». Правильнее было бы перевести: «Плохие свидетели для людей глаза и уши тех, которые имеют варварские души». Варвар в представлении древнего грека – человек, не знающий закона и потому находящийся вне рамок подлинно человеческого общения. О Полифеме, например, говорится: «Был нелюдим он, никакого не ведал закона».

Фрагмент 107 можно трактовать следующим образом: глаза и уши – условия деятельности в суде, в народном собрании, но кто не знает закона и не умеет его толковать, так как имеет варварскую душу (не умеет правильно говорить и мыслить), тому глаза и уши плохие свидетели. В этой же сфере деятельности, подчиненной закону, где надо уметь «и выслушать, и высказать», проявляется «мудрость человека». Необходимо: если сказать, то сказать умно, иначе невежество может проявиться не только за чашею вина (В 95), но и публично (В 109).

Деятельность в сфере законодательной, где и выявляются «наилучшие» обладатели логоса, — вполне допустимый путь к осознанию единого порядка вещей. Законы полиса носят космическое установление, обусловлены подчинением Дике (космической справедливости) всех сфер и космоса, и социума. Попытку реконструкции сочинения Гераклита С. Н. Муравьев строит именно на основе принципа тождества социо- и космопорядков: «Быть ли знанию о богах, о том, каков порядок единый всего многообразия вещей"? Правды преступники не побоялись бы, кабы

не так. Ведь самый знающий знает, как отвращать от кажущихся (знаний); да и Правда, конечно, настигнет строителей и свидетелей (знаний, заведомо ложных). Даже Солнцу не преступить своих мер: иначе Эринии, Правды блюстительницы, отыщут его» (С.Н. Муравьев. Цит. соч., с. 156).
Следование закону, соответствие ему означает и соответствие космическому порядку.

Потому Гераклит призывает «сражаться за закон, как за свои стены (В 44). Не следует забывать, что городские стены единственное укрепление, за которым можно быть

в безопасности. Вне полиса, вне городских стен нет никаких прав и защиты. Также, как городские стены ценится закон. Способность удержаться в рамках полисных установлений позволяет быть мудрым, познать единое. «Тем, кто желает говорить умно, должно укрепить себя этим для всех общим, как город, законам и много крепче. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, на сколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх» (В 114).

Деятельность в соответствии с законом означает, что любое слово «в

собрании» должно соответствовать закону. Следует поступать в соответствии со словом — клятвопреступников настигнет Дике (В 28). Не следует спешить высказываться о значительных вещах (В 47). Каждое слово должно быть взвешено, соотнесено с полисным номосом, это и позволяет познать космическую мерность и единство, приобщиться к логосу. Дике карает за произвольное употребление слова. Ежедневно возможна встреча общения с логосом (В 72), только надо свою речь строить не так как это делают ораторы, стремящиеся к

тому, чтобы «зарезать» противника (В 81).

Учение Гераклита о логосе, таким образом, подчеркивает активность человека. Гераклиту присущ тот взгляд, что в мире существует единая закономерность, в соответствии с которой человек и может осуществлять свою активность. Правда, активность человека, по Гераклиту, протекает в основном в сфере политической. Ею обладают те, кто предпочитают «вечную славу – преходящим вещам», проявляя сдержанность и почтительность к закону государства, не спешат высказаться, по значительному

вопросу, не используют свое выступление лишь для того, чтобы запутать противника. В таком понимании активности человека проявляется то значение, которое придавалось писаному закону и следованию ему всех граждан ораторскому искусству, воинской доблести и т.д. в античном демократическом полисе. Но важно то, что в активности человека Гераклит ищет нечто объективное, устойчивое, что, собственно, и отличает своевольное поведение от поведения в соответствии с дикой как нормой должного и сущего.

В стремлении отыскать нечто объективное в социальной активности человека для Гераклита мог открыться целый спектр возможных аспектов исследования: человеческий разум и сфера его приложения; разум и чувства; устойчивость человеческой речи – инструмента мышления и т.д. То есть, социальные аспекты учения Гераклита о логосе вовсе не исключают, а подразумевают основательную разработку им вопросов теории познания. В. Ф. Асмус, А. Н. Чанышев, Ф. Х. Кессиди отмечают значение Гераклита в разработке вопросов о знании (о его

источниках, о трудностях на пути к познанию, о соотношении чувств и мышления и т.д.). В этом случае учение о логосе становится не только учением о том всеобщем, которое проявляется на уровне «слов» и «речей» и, более широко, на уровне всех мировых превращений, но и учением о познании (понимании) этого всеобщего (см. Ф. Х. Кессиди. От мифа к логосу. М., 1972, стр. 220–223). При чем, хотя выше мы пытались выявить именно социальные аспекты учения о логосе, разработка Гераклитом собственно философских вопросов, величие его как философа, позволили ему по-

новому (по отношению, например, к

Гомеру и Гесиоду) осмыслить социальную жизнь.

Гераклит очень тонко передает социально-политическую обстановку родного Эфеса. Внимание его привлекают явления и экономического, и политического характера. В жизни античного общества этого периода произошли важные изменения – на смену родовой общности пришла полисная общность, широкое развитие получила торговля, с конца VII века до н.э. начинается чеканка монеты. Операции товарообмена осмысливаются и привлекаются Гераклитом в обобщениях самого

широкого характера:
функционирование космического
основания – огня объясняется путем
апелляций к денежному обращению
(В 90). Конечно, не следует
рассматривать становление
греческой философии как прямое
отражение растущих денежных
связей (преувеличение подобного
рода связей была отмечена в нашей
литературе в работе Дж. Томпсона
«Первые философы», М., 1959). Но,
видимо, на Гераклита большое
впечатление произвела устойчивость
в денежном обращении, возможность
его количественного измерения,
открывающего путь к уяснению

основания (денежного эквивалента) товарных операций.

Важное замечание делает Гераклит о рабстве и его природе: война (polemos) «одних сделала рабами, других – свободными» (В 53).

Прежде всего, фиксируется источник возникновения рабства – война, о рабстве – должничестве нет и речи. В Эфесе уже произошли реформы солоновского типа. Как заметил Ф. Х. Кессиди, есть основания считать Гераклита сторонником этих реформ. В привлеченном уже фрагменте 53 рабство внешнеполитическое, а не долговое – норма для Гераклита. Это также косвенным образом

свидетельствует о признании Гераклитом социальных изменений в полисе, реформ солоновского типа, отменявших долговое рабство. Интересен в данном фрагменте тот факт, что война признается не только источником рабства, но и источником гражданства (делает людей не только рабами, но и свободными). Взгляды античности на природу гражданства традиционны: гражданские права наследовались по рождению. Афинянин Евксей, например, отстаивал свои гражданские права, доказывая, что его отец не был чужеземцем. Война может превратить свободного в раба,

Этот мотив встречается в античной литературе довольно часто. Гераклит обращает внимание на другое – война не только может сделать свободного рабом, но она и свободных делает свободными. Поэтому война несет одновременно два противоположных явления – рабство в свободу.

Свободный (*eleuteros*) – синоним гражданина, вне рамок полиса нельзя быть свободным. Война как способ обретения свободы у Гераклита перекликается с его призывом «сражаться за закон, как за городские стены» (В 44), «павших на войне боги почитают и люди» (В 24).

Известно, что Гераклит очень высоко оценивает Биаса, отстаивающего необходимость борьбы с персами. Война с персами за свободу города, за его закон не в меньшей степени, чем за городские стены и делает людей свободными. В этих воззрениях Гераклита проявляются его взгляды на внешнеполитические отношения полиса.

Большой материал дают фрагменты Гераклита для рассмотрения его взглядов на вопросы внутриволисной жизни. Закон (nomos), за который призывает сражаться Гераклит, есть основания рассматривать не только как выражение политической

независимости полиса, но и как выражение внутренней формы общественных связей. Крушение родовых отношений связано не только с расширением ремесла и торговли, но и с выработкой новых полисных норм общественного поведения. Не родовые постановления, а писанный закон становится нормой общественных связей. Закон, его кодификация, вырабатывается в острой классовой борьбе демоса и аристократии. Появление писаных законов было достижением демоса в его борьбе с родовой аристократией, произвольно использовавшей устные родовые

нормы. Гераклит понимает важность новых полисных норм – одним в полисе выражен порядок, нет его двух и так далее разновидностей и этому одному повиновение есть закон и полисной жизни, и жизни индивида (В 33). Своеволие (hybris), неводержанность человека, неподчинение его общественно выработанным нормам «следует гасить скорее, чем пожар» (В 43). Гераклит отмечает и противоречивую связь новых полисных норм общественной жизни с прежними, родовыми: «Единое, единственно мудрое», что является нормой полисной жизни, «не желает и

желает называться именем Зевса» (В 32). То есть новые нормы общности необходимо выполнять не в меньшей степени, чем родовые, основывающиеся на божественном установлении, и в то же время они — явление существенно новое.

Здесь пора сделать одно существенное замечание. Мы процитировали значительное число фрагментов Гераклита, из которых следует его явный интерес и пристальное внимание к гражданской и политической (собственно говоря, они составляют единое целое) жизни граждан Эфеса. Более того, учение о логосе

позволяет охарактеризовать поведение сограждан эфесского мыслителя. Между тем, как это ни парадоксально, Гераклит терпеть не мог политической жизни, скептически относился к своим согражданам, чего стоит одно его пожелание, чтобы эфесцы «перевесили друг друга». Не менее известным является и его предпочтение детских игр гражданским делам. Как же в этом случае расценивать его социально-антропологические идеи? Видимо, надо учитывать, что Гераклит различает сущее и должное. Логос как космическая норма – это

должное. Логос индивидуальный – это сущее. И когда Гераклит дает картину должного, то он включает в нее социально-антропологическую сферу. В какой-то степени, социально-антропологические идеи Гераклита – прообраз первой социальной утопии, которая создается Гераклитом на основании приоритетов долженствования.

Для того, чтобы закон был нормой внутренней жизни, все должны ему следовать. Сам человек и оценивается Гераклитом по этой норме политической, по следованию закону. Все могут и должны следовать закону как выражению

общих интересов. Все граждане полиса предстают в равной мере способными быть политически активными. В остром политическом конфликте Гераклит прямо апеллирует ко всем эфессцам, «сколько ни есть возмужалых», то есть взрослых, полноправных граждан. Но вот этому единому закону не все следуют в одинаковой мере. Люди не могут определить, кто же является «наилучшим», в следовании закону. В этом отношении Гераклит выделяет «лучших людей» и «толпу». «Лучшие» – аристократы, предпочитающие «вечную славу –

преходящим вещам; толпа же насыщается подобно скоту» (В 29). В другом случае Гераклит упрекает своих сограждан в богатстве (124 а), позволяя полагать, что «толпа» для Гераклита – это торгово-ремесленные круги. Последние и предпочитают богатство в отличие от аристократов, предпочитающих «вечную славу». Особенно возмущает Гераклита обычай ostracism, направлены против аристократии (В 121).

В целом, можно сказать, что динамика социально-экономического развития: торговля, рабство, закон, отношения между

городами привлекает внимание Гераклита. Гераклит социально-экономические явления рассматривает через призму войны. И в городе борьба, война – повседневное явление и за его пределами. Как справедливо замечает В. Ф. Асмус, из наблюдений над внутриполисной борьбой, острыми столкновениями аристократии и демоса Гераклит делает вывод: «Война – отец всего и всего царь» (В 53, В. Ф. Асмус. История античной философии. М., 1965, стр. 29). Эти наблюдения и выводы накладывают отпечаток на философское мировоззрение

великого эфесца, на его базовые
смыслообразы.

Как только Гераклит начинает
рассматривать природу, а человека в
природном окружении, то не только
человек предстает «существом
политическим», но и природа
оказывается функционирующей по
нормам социального общения.
Прежде всего бросается в глаза
возведение политической борьбы,
распрей, войны в принцип бытия,
свидетельствующее об
отождествлении Гераклитом
социальных и космических
процессов. Античный космологизм,
опирающийся на такое

отождествление, проявляется у Гераклита довольно отчетливо. Вслед за признанием борьбы естественной и справедливой в сфере политической и экстраполяцией этого состояния на природу следует новое толкование Дике.

Справедливость, как состояние борьбы, становится моментом, объединяющим природную и социальную сферы, представление о Дике вплетается в представления об универсальной космической связи. Мир оказывается существующим в борьбе. Цикл вещей приобретает космическое существование: взаимоотношения вещей в рамках

единства и борьбы
противоположностей означает
одновременно и космическую
«гармонию», «меру»,
«справедливость», сохранение и
жизнь вещей в космическом целом —
огне.

Сама универсальная космическая
связь намечается у Гераклита в
полном виде при обращении к
логосу. Как мы уже выясняли, логос
не только космическая
закономерность, но и социальная. Но
отношения в сфере социальной при
характеристике логоса Гераклитом
рассматриваются под довольно
своеобразным углом. Структурная

связь, единство, без которого не мыслима борьба, становятся сами по себе объектом рассмотрения. Мы хотели бы обратить внимание на то, что борьба, война – не раскалывает единого мира у Гераклита. Есть общий интерес, а вот одни ему следуют, а другие нет, отсюда и борьба. Почему же одни следуют, другие нет, каковы основания деятельности одних и других? Прежде всего, и те, и другие должны действовать сознательно: определяя свои поступки, исходя из внутреннего логоса.

Мир у Гераклита устроен рационально. В нем господствует

справедливость (В 23). Люди должны соотносить свои мнения с истиной, иначе их настигнет возмездие (В 28). Все в мире совершается в соответствии с логосом (В 1). Этот момент нам представляется центральным в социально-антропологических воззрениях Гераклита: его рационализм предполагает наличие в мире не только порядка, меры, справедливости, основой их существования является рационально постигаемая закономерность (логос). Представляется так, что уверенность Гераклита в рациональном устройстве мира, его подчинении

логосу, не разрушается, хотя люди и не следуют этому единому порядку.

Посмотрим, однако, какие категории людей рассматривает Гераклит в соотнесенности их поступков с реализованным в мире порядком — логосом. Показателен в этом отношении фрагмент 1: «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его — ни прежде, чем они услышат о нем, ни услышав впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они выглядят несведущими, хотя они сведущи в словах и делах, какие я перечисляю, разделяя каждое из них по его природе и объясняя его по сути. От остальных же людей

(исключая названных), скрыто и то, что они делают, бодрствуя, подобно тому, как забывается ими то, что они делают во сне» (Перевод В. Х. Кессиди). Дж. Томпсон заметил, что в этом фрагменте Гераклит делит людей по отношению к логосу на три категории. Ф. Х. Кессиди следующим образом уточняет это деление: первая категория – те, кто понял логос; вторая – те, которые могут понимать логос, но на деле несведущи; третья – те, от кого бесполезно ожидать понимания логоса. Само употребление термина «логос» в данном случае позволяет Гераклиту представить картину

перехода от знания отдельных вещей и явлений к познанию всеобщего: многие останавливаются на полпути к познанию всеуправляющего логоса, многие вообще неспособны к такому познанию (Ф. Х. Кессиди, От мифа к логосу. М., 1972, стр. 220–221). На наш взгляд, можно прибавить, что данная картина – это в то же время картина гражданской практики, где по Гераклиту, общее, обеспечивающее устойчивость полиса, правит, иначе бы полис развалился также, как и космос был бы без логоса «как бы куча сору, насыпанная как попало» (В 124). Тот порядок, в соответствии с которым

люди поступают в своих словах и делах, в речах и поступках (прежде всего в сфере суда и народного собрания, где надо и «выслушать» и «сказать»), то есть действовать и говорить, где слово, политическое решение, и есть политическое действие), существует в рамках политической жизни. С ним ежедневно встречаются люди и могут ему следовать, если на уровне внутреннего логоса, того знания, того слова, которым они руководствуются, будут приближаться ко всеобщему, необходимо управляющему всем порядку. Но одни присутствуют на политических собраниях, знают

логос, а ведут себя как несведующие (не в соответствии логосу лучших граждан). Другим и этого не дано – разобраться в логосе, воспринять его. Другое дело, что логос – то, что проявляется у лучших, таких как у Гермодора, обязателен. Он – единственная программа человеческого поведения, которой можно держаться. Здесь у Гераклита нет никакого сомнения, что другого порядка, обеспечивающего устойчивость полиса нет. Но не следуют люди этому порядку, изгоняют лучших мужей. Поэтому только через борьбу, распрю возможно осуществление логоса.

Вполне справедливо (дике), что война – это норма жизни. Иначе общая закономерность и не может осуществляться.

Социально-антропологическое содержание, выявляемое в учении о логосе, в целом повторяет социальный смысл учения о справедливости и естественности борьбы: общность, целостность как таковая (прежде всего социальная) достигается в борьбе и менее всего является результатом покоя. На наш взгляд, здесь вновь проявляется уверенность в стабильности закона, в способности людей ему следовать, проявляется позиция Гераклита –

сторонника полисных реформ, их законодательных результатов. Есть, однако, еще один момент. У Гераклита нет сомнения в том, что в политической практике должно быть достижимо соответствующее истине положение дел. Этой истиной может овладеть любой гражданин, ориентирующийся на лучших мужей, ценящий славу, добытую на общественном поприще, а не стремящийся «зарезать» противника, как это делают ораторы. Сетования у Гераклита по тому поводу, что известному и очевидному политическому порядку не следуют все граждане. Это не уныние, а

активный протест, борьба. Значит, есть за что бороться. Видимо, отражается здесь социальный фон раннеклассического полиса: идет борьба за единую политическую власть, нет и речи об атараксии, обособлении от политической деятельности. В соответствии с этим – все доступно политической жизни.

Каждый гражданин является одновременно частным собственником и на этой основе гражданином и наоборот (классическая структура полиса). Отделение профессиональной деятельности от гражданской возможно только на основе

развивающихся рабовладельческих отношений. Гераклит не фиксирует этого разрыва. В его эпоху полис только набирал силы и кризис полиса, вызванный развитием рабства находился впереди. Острая политическая борьба в полисе не означала крушения его экономических основ.

Социально-антропологическое содержание учения о логосе не исчерпывается проведенным материалом. Какой исторический смысл имеет всеобщность логоса, обнаруживаемая, как уже отмечалось ранее, на интроспективном уровне, в анализе собственной политической

активности? Обращает на себя внимание то, что постижение логоса, всеобщего, требует не потери человеческой индивидуальности, а активизации социального поведения. Невежество людей у Гераклита связывается с их низкой политической активностью. Для подтверждения этого положения мы скомпоновали основные фрагменты, в которых речь идет о сознательности и невежестве людей, реализующихся в их действиях. Это фрагменты 1, 2, 17, 72, 73, 74. Другая группа фрагментов этой же тематики: 5, 18, 19, 20, 34, 56, 87, 95, 104, 107, 109.

Первая группа фрагментов говорит о действии людей. Хотя все совершается в соответствии со всеобщим, люди не поступают в соответствии с ним. им же самим кажется, что поступают. На деле же они не критически перенимают свой образ действий наподобие детей, копируя своих родителей. Вторая группа фрагментов показывает чего же не хватает людям, чтобы поступать в соответствии со всеобщим. Здесь – в центре внимания – не действие, а знание. Не понимают люди происходящего, присутствуя при важных делах, они практически отсутствуют, не

понимают даже явного. Следование
предрассудкам объясняет
способность людей верить любому
логосу, частное, индивидуальное
принимать за всеобщее. Особенно
невежественны те, которые и закона
не знают. Невежество – продукт
бездумного отношения к
окружающей социальной
действительности, неумения
проникнуть в ее внутреннюю
структуру – эта мысль достаточно
общая для многих фрагментов
Гераклита.

При всем этом истинная разумность
связана с космическим разумом.
Гераклит трезво оценивает

способность людей поступать в соответствии со всеобщим, овладеть всеобщим как внутренним побудителем деятельности. Только божественное (вечное и непреходящее) прочно соединено с разумом и справедливостью, «люди же одно считают несправедливым, другое справедливым» (В 102. См. также: В 78, В 79, В 83, В 86, В 92, В 93). Относительность оценок людьми своих собственных жизненных ориентиров у Гераклита сочетается с признанием единой мудрости: мудрое от всего отрешено (В 108). Мудрость заключается только в одном: признать разум как

то, что управляет всем через все (В 41). В данном фрагменте подчеркивается единство и обязательность порядка. Люди не могут понять, что расходящееся согласуется с самим собой (В 51, В 57). Найти одно, то, что обеспечивает единство расходящегося, разнообразного – вот чего не хватает людям. Знанием этого единого они и не обладают, не используют его в качестве внутренней нормы жизни. Причем для божества нет необходимости выражать единое в слове (В 92, В 93), у людей же следование всеобщему связано со словом и делом.

То, что это единое имеет рационально-постижимую структуру, – этот говорит о внимании Гераклита к «слову – логосу», как собственно слову, речи при обосновании единого порядка вещей. У Гераклита вовсе нет сомнений, что индивидуальный логос – это нечто неистинное, как, например, у Гомера логос – «лукавые словеса». У Гераклита связано с индивидуальным логосом и мудрость (В 112, В 114), и неразумность (В 87). В гомеровском эпосе «слово» и «дело» дополняют друг друга как различные формы человеческого поведения, при их обязательном повторе. Следует на уровне слова

программа действия, затем повтор ее на уровне дела. Хотя «слово» и «дело» у Гераклита употребляется в соединении, у него содержатся жалобы на оратора, не стремящегося соединить со словом дело, а стремящегося «зарезать» противника (В 81). Уже Солон первый сформулировал, что слова и поступки человека могут быть противоречивыми (F.Heiniman. Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945, s. 43–44). Соединение «слова» и «дела», как отмечается в монографии Дайхгребера, объясняется в

определенной мере и особенностями языка Гераклита (К. Deichgraber. *Ritmische Elemente im Logos des Heraclit*. Wiesbaden, 1963).

Не зачеркивая смыслового значения соотнесенности слова и дела в употреблении Гераклита (В 1, В 73, В 112), нет оснований говорить о прямой их связи, как это было у Гомера. Т.е. сфера слова приобретает самостоятельное значение, с развитием этой сферы в политической активности мы видим ее соотнесение с космическими процессами: «Тем, кто желает говорить умно, должно укрепить себя

этим для всех общим как город,
законом и много крепче» (В 114).

Гераклит фиксирует, что сфера
гражданского общения приобрела
свою самостоятельность, здесь
человек может и должен иметь свое
индивидуальное слово, свою речь,
политическое решение связывать с
общим интересом, общей нормой.
Это и обеспечит истинность его
логоса. Гераклит фиксирует
политическое значение
индивидуальной речи – логоса. Но
политическое значение речи еще не
отделяется от логической ее
структуры. Деятельность в
гражданской сфере, как мы

выясняли, требовала умения определить общественные интересы, сделать выбор. Такая деятельность предполагает первоначальное мнение, которое в результате апробирования его в дискуссии, в столкновении с другими мнениями, становится признанным.

Индивидуальное мнение выступает в начале на правах гипотезы, затем проходит стадию отбора наиболее предпочтительной гипотезы и, если оказывается признанным, становится истиной. Личное мнение приобретает статус объективности после признания. Правильность позиции в народном собрании,

например, становится известной лишь после голосования.

Конечной целью любого эфесца, пусть и совершенно безграмотного, являлась не только политика государства и решение государственных дел, а и собственные интересы, которые уж он мог связать с обсуждаемыми вопросами. Вопросы эти решались в народном собрании, где конечная цель гражданских устремлений была обусловлена степенью доказательности вносимого предложения и обстоятельствами от гражданина не зависящими, на которые мог сослаться любой другой,

оттачивая свою аргументацию. Все это проявлялось здесь же, в момент признания или непризнания обсуждаемого решения. Конечные итоги гражданской жизни, как и самое ее содержание, не были отделены от оболочки жестких дискуссий, спора. В самой деятельности политические задачи, ориентиры гражданина воспринимались как правильно построенное выступление, доказательность, обеспечивающая его признание. Слово, предложение гражданина в гражданской деятельности самими гражданами отождествлялось с тем

политическим решением и политикой государства, которую предлагали они сами. Происходило в своего рода явочном порядке отождествление установлений и природы, сущего и должного. Принятое гражданами принимали за истинное.

Форма деятельности и предмет деятельности оказывались слитыми, форма деятельности с предметом в таком случае представляла в нерerefлексированном сознании (отсюда все те гносеологические упреки, о которых шла речь выше) объективной характеристикой предмета «самого по себе». Слово,

хотя и служило доказательству, но само доказательство ориентрировалось на принятое, традиционное условие восприятия вещей. Существует только то, что может быть выражено в слове, доказано. В свою очередь, правильно построенному доказательству соответствует объективное существование вещей «по природе». Подобная логика не устраивает Гераклита, хотя и для него, как и во всей античности, слово признается разумно руководящим. Вопрос в том, какое слово, как оно относится с долженствующим миропорядком.

Гераклит яростно оспаривает логику «человеческих установлений», как произвольных, не выходящих за пределы наивных представлений о природе вещей. Для того, чтобы сделать это, надо было осознать природу космоса, как это сделал Гераклит, что было равносильно выходу за рамки обыденного образа жизни. Он отводит в своих конструкциях космоса большое место слову – логосу, принимающему на себя и функции социально-антропологического норматива. Этим Гераклит не открывает логики, но всеобщее в языке им нащупывается и становится

выражением и того всеобщего, которое характерно для политической сферы. Социальная закономерность одновременно становится логической может быть подвержена логическому анализу и интроспективном уровне.

При этом не должно смущать то обстоятельство, что и социальное и логическое — для Гераклита проявления космического.

Космические процессы рассматриваются по норме социальной (что, как уже отмечалось, свойственно всей античной философии). Логос как норма социальная и логическая

употребляется для характеристики огня – космоса. При этом сами социальные нормы становятся выражением существующей в природе – космосе закономерности. В.Ф. Асмус отмечает опасность модернизации понятий Гераклита о природной закономерности: «По-видимому, Гераклит впервые почерпнул понятие о закономерности из наблюдений не столько над физической природой, сколько над политической жизнью общества, и уже оттуда перенес их на физическую природу» (В. Ф. Асмус, История античной философии. М., 1965, стр. 27).

Как только социальное окружение
начинает рассматриваться в
соответствии с нормами
космического долженствования,
положение гражданина в полисе (его
отношение ко всеобщему, к
основанию стабильности полиса)
начинает выражать форму общения
человека с космическим порядком. У
Гераклита еще нет
противопоставления *physis* и *nomos*,
природы и установлений.
Отклонения людей от природных
долженствований, каким выступает
дикая (наблюдаемые Гераклитом
процессы единства и борьбы
противоположностей), выступают

для Гераклита опасным
антропологическим отклонением.

Человек не просто может проявлять
мудрость в политической
деятельности, в следовании номосу,
но сама мудрость однородна
господствующему в мире порядку –
логосу. Человеческий «разум»,
полисный «закон», и космический
«логос» становятся явлениями
однорядковыми. В том, как
человек относится к номосу
(учитывая инструмент этого
отношения – слово, речь), и
проявляется его следование
космическому порядку, сами нормы
функционирования мира – космоса.

Позиция «Я», самонаблюдение
имплицитно присутствуют в
завершонной модели космоса,
соответственно гераклитовский «Я»-
стиль становится основой его
философского мышления.

3. Смыслообразы и самонаблюдение

Вернемся к вопросу о языке и стиле
Гераклита, но теперь уже с целью
антропологических его экпликаций.
Среди классических работ может
быть названа работа Бруно Снелля
«Язык Гераклита» (Snell B. Die

Sprache Heraklits // Hermes, 1924). По мнению Снелля, именно обращение к этой проблеме обеспечивает тот способ постижения содержания его учения, который совершенно несовместим с предписываемым ему доксографами. Это относится не только к положению о движении, но и в целом к попытке представить гераклитовское учение в его замкнутости только лишь на физическом мире.

Необходимо принять во внимание, что Гераклит в своем воззрении на физический мир опирается на собственное восприятие. Поэтому речь должна идти не о попытках

логического истолкования, которое совершенно отсутствует у Гераклита, а о восприятии и переживании, в котором «холодное становится теплым, теплое – холодным, влажное – сухим, а сухое – влажным» (В 126). Здесь противоположности представляют собой живые, подвижные сущности, которые позволяют увидеть превращения в живой природе.

Все сказанное позволяет автору сделать вывод о том, что «поэтический» язык Гераклита не просто играет роль чего-то внешнего по отношению к учению античного философа. «Поэтичность» его языка

является наиболее адекватным способом, чтобы выразить переживание. Бруно Снелль далее обращает внимание на то, какое место занимают в трудах Гераклита поэтические отрывки. Используя приемы стихосложения, античный философ достигает эффект выразительности, по словам Снелля, «парения языка». Гераклит заботится не только и не столько о том, чтобы придать своим сочинениям внешнюю логическую стройность и продемонстрировать ясность в исследовании понятий, сколько о том, что бы добиться выразительности мысли и усилить

ее. Знаменитые антитезисы античного философа служат во многом именно этому.

Бруно Снелль отмечает те фрагменты античного философа, в которых идет речь о результатах его размышлений, о том, что открылось Гераклиту «на дальнем поле души». «Несмотря на то, что он исходит из состояний своего собственного «Я», – пишет Снелль – , это «Я» все же не получает статус предмета размышления как такового. Оно подвергается проекции, противопоставляется как нечто чуждое. Таким же чуждым являются

отношения друг к другу вещей внешнего мира».

Когда античный философ говорит о событиях, подчеркивает Снелль, то прежде всего их необходимо понимать как события внешнего мира, то, что приходит к человеку извне. Идет ли речь о противопоставлениях ночи и дня, зимы и лета, во всех этих случаях мы имеем дело с тем, что находится вне человека. То же самое касается и других гераклитовских противопоставлений, даже тех, которые, на первый взгляд, касаются внутренних состояний человека. Например, голод причиняет человеку

страдания, т.е., тоже находится как бы извне «Я», и т.д.

Таким образом, согласно Снеллю, можно говорить не столько о напряженности события у Гераклита, сколько о напряженности самого космоса. Гераклит пишет: «Что можно увидеть, услышать, узнать, это я признаю». Также важным для понимания позиции Гераклита является его утверждение о том, что глаза более надежные свидетели, чем уши. Однако и глаза могут оказаться плохими свидетелями, став ничем не лучше, чем уши. Это происходит в тех случаях, подчеркивает Гераклит,

если речь идет о человеке с варварской душой.

Под варваром античный философ понимает того, кто не знает греческого языка. В данном случае, речь идет о людях, не способных прислушиваться к «свидетельским показаниям» смысла. Здесь Бруно Снелль обращается к формулировке Шопенгауэра, писавшем о «мире как о представлении». Мир в таком аспекте, подчеркивает Снелль, Гераклита не интересует. В то же время, во времена этого философа познание находилось еще на той архаической ступени, когда человека, прежде всего, радует «избыток

очевидного». Подобная гносеологическая позиция определяется Гераклитом как «многознание», которое, как известно, «уму не научает». В то же время, будучи сыном своей эпохи, античный философ высоко ценит чувственное знание, ибо ощущение напрямую зависит от чувственных данных. Гераклит расценивает разлад переживания как напряжение, свойственное космосу как таковому. Он пытается отыскать понимание единства, которое выступит также в качестве космического принципа.

Душа для Гераклита является логосом. Логос сам увеличивается,

становится глубже, поэтому оказывается немислимо отыскать его границы. Античный философ оказывается не в состоянии что-либо рассказать о душе, кроме того, что она обладает таинственной глубиной. Данное знание, указывает Снелль, не привносит в темноту света. Однако важно отметить, что загадкой для античного философа оказывается именно его внутреннее состояние, и в первый раз проблемой становится собственное «Я» человека. В лирике, предшествовавшей работам Гераклита противоположностью чувственному миру мог быть только мир богов, их вмешательство в дела

людей. В таком случае, человек оказывался в положении безвольного существа, не способного побороть силу богов.

Гераклит не согласен с подобным подходом. Во фр. 119, указывает Бурно Снелль, античный философ прямо утверждает противоположное: «Моральный облик человека – бог». Важно отметить то, что божественное определяется не только через понятие, но и через моральный облик. Какое значение вкладывает в него Гераклит? Для того, чтобы получить ответ на данный вопрос, Бруно Снелль предлагает опереться

на другое высказывание античного философа – «так как человеческий моральный облик не имеет понимания, вероятно, он божественен». Может показаться, отмечает Снелль, что одно положение Гераклита вступает в противоречие с другим. Человек «является один раз», поэтому не может познать мир. Но правомерно ли ставить знак равенства между этосом и познанием? По всей видимости, нет. Геродот понимает народный этос как народный обычай, его культуру.

Итак, для Гераклита в речи фиксируются не случайные, а общие

свойства и даже законы действительности, те, которые передаются соотношением имени и вещи: фр. В 32, фр. В 48. Другое дело, как они соотносятся между собой. Можно ли говорить о том, что Гераклит выступает против противопоставления слова и дела, имени и вещи? Может быть, действительно Гераклит замечает несоответствие речи с индивидуальной реальностью? И, фиксируя здесь несоответствие, относит речь к сфере всеобщего?

Во всяком случае, можно действительно говорить об антитетике как характерной

особенности мышления Гераклита (Дж. Томсон), о символических ассоциациях, которые подтверждают приверженность мышления Гераклита к религиозной полярности (Г. Е. Ллойд).

И все-таки есть больше оснований для того, чтобы говорить о приверженности Гераклита народной религиозности и в целом народному языку, антитетику и наиболее емкие выражения которого он использует постоянно, такие, как «потерянная дорога», «был, есть и будет», «во веки веков» (Е. Иоанниди), стереотипные религиозные символы – «Эринии, помощницы Дике». Так

что антитетический стиль Гераклита редуцируется к широкому языковому контексту, к живому образному народному мышлению, которое, в свою очередь, просматривается в текстах Гераклита как следование известным пословицам и поговоркам (фр. 61), именно здесь наиболее отчетливо обнаруживается способность Гераклита «намекнуть» на всеобщее.

Эту же направленность имеет и загадка. Ведь загадка – это тоже иносказательное описание какого-либо предмета или явления. Как пословица, так и загадка призывают к интеллектуальному напряжению и

творческому поиску, отсюда и обращение к антитетике, которую, по мнению многих исследователей, можно встретить в древних народных песнях и сказаниях: добро – зло, день – ночь, единое – многое, бессмертное – смертное. Отсюда и загадочность, неопределенность образов, которые таковыми остаются для большинства людей и которые Гераклит рассматривает через используемую им антитетику и достигаемое единство: огонь, молния, война.

Несомненно, что при этом Гераклит не может избежать сравнений. Именно в сравнении образ достигает своей полноты и содержательности,

формируется, реализуется и обретает силу. Скажем, сравнение изменчивости вещей с рекой, или лука с лирой. Некоторые исследователи идут здесь так далеко, что видят в этом влияние Гераклита на развитие математических сравнений и пропорций. Так или иначе, но невозможно оказаться от наличия у Гераклита поэтической образности и ритмики, которую в свое время отмечал у Гераклита еще Дайхгребер.

Другое дело, что Гераклит при этом ссылается на сивиллу, которая также пользуется намеками, но и в этом случае мы должны понимать, что за

Гераклитом остается право на толкование, ведь намеки сивиллы истолковывались жрецами Аполлона, так что намек как своего рода загадка разгадывается на пути толкования, что, впрочем, не отрицает внезапного озарения, интуиции.

Не в меньшей степени на редукцию языка Гераклита указывают афоризмы. Афоризм, несмотря на его краткость, обладает огромной интеллектуальной насыщенностью, фр. 52, фр. 88.

Вопрос в том, что для Гераклита многообразные схемы и структуры

речи приобретают самостоятельное значение. Мысль, как таковую, он достаточно определенно отделяет от выражаемого ей, или, по крайней мере, проводит между ними различие, как, например, Керк такого рода речевую схему находит во фр. В1. Такую же схему мысли у Гераклита находит и О. Гигон. Целый ряд важных замечаний по этому вопросу высказал Френкель. Дело в том, что анализ гераклитовских сравнений и схем мысли – это интерес не только к форме его мышления, а к особенностям его философского мышления, и даже к философии как таковой, которая

присутствует в этом мышлении. То есть, в ходе работы с речью, при анализе речевых формул и схем, Гераклит стремится осуществить прорыв в сферу всеобщего, найти путь в эту «терра инкогнита», то есть он стремится проникнуть в сферу философского сознания, а, скорее всего, даже воспроизвести, воссоздать ее средствами речи.

Тогда философское сознание – это, прежде всего, мудрость, но мудрость существует в мироздании как единое и единственно мудрое, которое «правит все через все». Философское же мышление предполагает проникновение в сферу всеобщего

посредством языка, речи. Не случайно многие исследователи обращают внимание на использование Гераклитом множественного числа, в частности, Керк и Рамну. Употребление множественного числа позволяет изначально рассматривать единичный предмет в его принадлежности всеобщему.

Итак, то, что прежде всего мы должны отметить, это наличие у Гераклита позиции наблюдателя. Гераклит как бы выделяет себя из жизненного потока. Река жизни, со всеми ее слабостями, прихотями и страданиями не захватывает его. Все

это — игры, слишком несерьезные, в которые и играть-то взрослому человеку не пристало. Поэтому-то он и удаляется из народного собрания, полагая, что детские игры в первом и непосредственном значении гораздо лучше, чем занятия взрослых. Но такая, казалось бы, странная позиция и позволяет увидеть смысл Вселенной, которая может быть уподоблена в своей бесконечности играм в шашки ребенка, который лишь переставляет их без всякого смысла.

Однако не только внешний мир открывается наблюдателю во всей его полноте, а не сиюминутности. Но

для наблюдателя появляется возможность обращения к самому себе. Гераклит заявляет: «Я выпросил самого себя».

Грандиозный мир оказывается самовоспроизводящейся симфонией, мудростью, в которой правит Единое. Позиция Гераклита – найти это единство, выразить единственно мудрое слабыми человеческими средствами. Единство мироздания – это интуиция общего порядка. По сути дела, Гераклит продолжает оставаться физиком, таким же, как Анаксимандр, которого Аристотель упрекал в излишней поэтичности и метафорике.

Могучий космос продолжает
восхищать и удивлять мыслителя.
Удивление целостностью
мироздания, его упорядоченностью –
вот что лежит в основе
философского пафоса Гераклита.
Глубоко антропологический смысл
этого пафоса состоит в том, что
любое единичное явление включено
в контекст целого. Поэтому «У Бога
прекрасно все, и хорошо,
исправедливо, люди же одно считают
несправедливым, другое
справедливым» (В 102).
Единственная мудрость в том и
состоит, «чтобы признать, что все
едино». Итак, Гераклит восхищен

цельностью, единством мироздания, что несомненно делает его и последователем ионийской школы, и физиком. Огромное значение в этом отношении имеет цитированный фрагмент В 30: «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никто ни из богов, ни из людей, но всегда он был, есть и будет, вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами погасающим».

В то же время, позиция наблюдения — это позиция самонаблюдения, интроспекции, которая предполагает отмежевание от обыденных мнений, безрефлексивности, некритического

перенимания того, как живут все. Из этого привычного круга жизни человека спасают аристократические ценности, среди них слава, которая делает человека бессмертным. Но так ли уж часто встречаются эти ценности у людей? Кто из людей может быть действительно мудрым? Следует обратить внимание на сопоставление (но не противопоставление) славы и мудрости, что свидетельствует о переходе от добродетелей военных к добродетелям мирным (полисным), о распространении славы на гражданскую область.

Позиция рефлекслирующего «Я» предполагает обращение к проблематике логоса. Логос (слово, речь, мышление) оказывается тем искомым выводом, который следует из воззрения на мир, в основе которого находится самоощущение живого потока жизни. Логос, как глубинное, бездонное основание самоощущающего «Я», это то, что осуществляет прорыв во всеобщее. Это ритмика и смысл мироздания как объективный логос. И в то же время это наша субъективная способность приобщения к мирозданию, к смысловым данностям, к обнаружению единства

во всеобщем, то есть сознательного овладения истиной, возможность которого Гераклит обосновывает намеками и догадками, позволяющими перейти от единичного ко всеобщему. Истинно мудрый предпочитает всему обнаружение единства и всеобщности. Он не будет цепляться за противопоставления отдельных незначительных вещей. Отсюда решающую роль в мышлении Гераклита и выполняют смыслообразы, открывающие как наиболее значимые антропологические черты его учения, показывающие постоянное

присутствие в мире человека,
ищущего смысл мироздания.

Таковы основные проблемы
антропологии, которые принадлежат
философии Гераклита. Гераклит
доводит до совершенства
рассмотрение человека в единстве с
космосом. Позже Парменид расколет
ранее единый человеческий и
космический мир на «мир мнения» и
«мир истины». Однако идеи
Гераклита, главного представителя
раннего этапа древнегреческой
философии, окажут огромное
влияние на всю историю
древнегреческой и мировой
философии.

Глава 9. Философия и антропология Парменида

Философия Парменида (акмэ приходится на 504–501 г.г. до н.э.) порывает с физической (физиологической) традицией, лишая ее статуса истинности. В такого рода трактовке мы придерживаемся той позиции, различные аспекты которой

обоснованы, в частности, в работах У. Гатри, Д. Оуэнса и ряда других исследователей и которая давно стала одной из наиболее широко обсуждаемых. Философия Парменида вообще вызывала и вызывает неутихающие дискуссии, тем более, что единственная его поэма под традиционным названием «О природе», в которой он изложил свое учение, дошла до нас в отрывках и не поддается однозначной интерпретации и даже нумерации фрагментов, что и является первой причиной научных споров.

Второй же причиной выступает необходимость общего взгляда

исследователя, приступающего к рассмотрению философии Парменида, на раннегреческую философию. От этого во многом и зависит прочтение его поэмы.

Общий взгляд на становление и развитие античной философии, содержащийся уже в самом цитировании предшественников, принадлежит Аристотелю.

Сохраненный Теофрастом, он присутствует в доксографической традиции, исходящей из сообщений последнего. Именно Аристотель является основателем физического («физиологического») воззрения на раннегреческую философию.

«Физиологи», согласно Аристотелю, учили о природе (physis), о том начале (arche), из которого все возникает и в которое все возвращается. В этом смысле учение Парменида – это такое же натурфилософское учение, каким оно было и у его предшественников.

Однако современные исследователи обнаруживают у Парменида серьезный теоретический поворот, суть которого состоит в том, что он учит о «природе вещей», имея в виду под «природой» их непреходящую умопостигаемую сущность, бытие. Надо сказать, что такой поворот вполне допускают

«метафизические» рассуждения Аристотеля . В этом случае речь ведут уже не о физической, а об онтологической интерпретации философии Парменида. Физическую интерпретацию обосновывали В. Ф. Асмус, А. Н. Чанышев, а из зарубежных исследователей – К. Поппер, Д. Бернет и многие другие. В то же время, онтологическая интерпретация обосновывается У. Гатри, Г. Керком, М. Стоксом. В отдельный ряд необходимо поставить монографии С. Вельцка, Й. Янтцена, Л. Тарана и А. Мурелатоса. В самых общих чертах физическая интерпретация обосновывает бытие

как единичное физическое тело. Онтологический же подход подчеркивает умопостигаемую значимость бытия, отрицающую всякую чувственность.

Весьмо распространено и сопоставление взглядов Парменида и Гераклита. К. Рейнгард увидел в Пармениде оппозицию Гераклиту в учении о движении, потому что основное учение Парменида – это учение о неподвижности бытия. Платон впервые указал на Парменида из Элеи как на прямую противоположность Гераклиту. Гераклит учит о всеобщем движении – Парменид о всеобщей

неподвижности. Между тем здесь тоже кроется проблема : что именно имел в виду Платон, только чувственный мир как какую-то часть мироздания?

Между тем, однозначные суждения типа «физика»—«онтология», «диалектика»—«метафизика» сейчас являются анахронизмом. Нет нужды говорить и о том, что абсолютно несостоятельным является противопоставление диалектики Гераклита метафизике Парменида. В свое время, ряд обоснованных и интересных высказываний на эту тему сделали В.В.Соколов и Ф.Х.Кессиди. Ф. Х. Кессиди, в

частности, говоря о едином бытии элейцев, переносит рассмотрение вопроса в область изучения чистого разума и отношения мысли к действительности. «Гераклит считается великим (хотя и не первым) диалектиком в античной философии, а Парменид — ее первым метафизиком, первым антагонистом диалектики. Но так как факт движения и изменения, возникновения и исчезновения вещей очевиден, то считается, что Парменид, Зенон и Мелисс объявили генезис вещей, их множественность и движение ложным порождением органов чувств, то есть обманом

чувств, иллюзией. Иначе говоря, элейцам приписывается субъективный идеализм, что в принципе неверно. Курьезно искать субъективный идеализм в период становления греческой философии. Да и с фактической точки зрения дело обстояло совсем иначе: элейцы стремились найти нечто устойчивое (сохраняющееся) в многообразном мире подвижных и изменчивых вещей. Поиски этого устойчивого как объекта логически определенной мысли заставляли их в известном отношении (в плане теории) противопоставлять устойчивое и неизменное неустойчивому и

изменчивому». (Ф.Х. Кессиди. От мифа к логосу. М, 1972. С.233)

И все же философия Парменида хорошо изучена, причем на добротной текстологической основе, так как от поэмы Парменида “О природе” (Пери фюсеос) сохранилось достаточное число фрагментов. Причем проводимый анализ позволяет обосновывать самые разные заявления, вплоть до таких радикальных как — Парменид является отцом древнегреческой логики, он поставил философское знание в зависимость от логических суждений. В тоже время достаточно очевидно, что философия Парменида

тяготела к религиозной символике и не порывала в характеристиках бытия с мифологическими образами и со всем миром человеческих представлений и скрывающихся за ними предметов и явлений. Поэтому вычленишь, а тем более, дать пояснения основным антропологическим идеям Парменида представляется весьма перспективным направлением исследования.

Пролог к поэме

Как известно, поэма Парменида состоит из трех частей : «Пролога», «Пути истины» и «Пути мнения». Пролог повествует о путешествии юноши – «курота» в обитель Богини, которая и сообщает ему истину о мире (мир истины) и в то же время повествует о мнениях смертных (мир мнения). Перед исследователем уже при обращении к первой части поэмы возникает ряд вопросов : кто такой путешествующий юноша, можно ли идентифицировать безымянную Богиню Пролога с богиней Дике, какими фрагментами ограничить Пролог и т. д.

Обратимся к тексту поэмы, чтобы очертить предметную область исследования. Переводов Парменида на русский язык достаточно много : А.О. Маковельского, М. А. Дынника, А.Ф. Лосева, М.Л. Гаспарова, А.В. Лебедева. Если учитывать, что имеется возможность сравнить имеющиеся переводы с содержащимися в наиболее значительных работах последнего времени, то можно сделать вывод, что одного, самодостаточного, перевода сделать не удастся, да и вряд ли удастся. Это попросту невозможно, спор идет по деталям, и филологическая аргументация

играет здесь не всегда ведущую роль. При истолковании того или иного понятия или фрагмента в целом приходится редуцировать их содержание к культурным реалиям, а это выводит за рамки чисто филологического подхода. Поэтому дадим в начале общий пересказ Пролога.

Кобылицы, несущие меня, насколько простирается мой дух

(thumos)

Быстрее понеслись, вступая на путь многославный

Божества (daimones), через всё
проводящего приобщённого
К знанию.

Этим путём я мчался, ведь бег
многоумных коней

Нёс мою колесницу, девы же путь
возглавляли.

Ось, разогревшись в ступице, запела,
подобно свирели,

(Два круга с обеих сторон движение
ее ускоряли,

Искусно отточенных) спешили

Девы Солнца, покинув жилище Ночи,
К свету, откинув с голов покрывало,
Но вот предстали ворота на пути
между Ночью и Днем.

Вверху притолока, внизу крепкий
каменный порог,

А между ними эфирный простор,
замыкаются огромными

Створками,

Держит ключи от них многоразящая
Дике.

К ней с приятными словами
обратились девы

И убедительным доводом речи
упросили ее перед ними

Сдвинуть с ворот засов. Открылось

Зияние безмерия в створах,
повернулись медные стержни,

В гнездах укрепленные слева и
справа

Скрепам и острием. А между ними

По широкой дороге девы направили
колесницу и лошадей.

И меня благосклонно приняла
Богиня (Thea), и рукою,

За руку взяв, слово (eros) ко мне
обратила:

Юноша, сопровождающий
бессмертными девами, под чьей
охраной

Лошади эти домчали тебя в наш дом,

Радуйся, ибо не злая судьба тебе
начертала

Этот путь (столь далек он от троп
человеческих),

А Фемис и дике (dike). И должно
(chreo) тебе узнать

И завершенной Истины (Aletheies)
твердое сердце

И мнения (doxas) смертных, которым
нет истинной веры (pistis alethes),

Все это узнаешь ты, и так же то, как
мнения эти

Необходимо остаются мнением одно
через другое.

Имеющиеся переводы приведенного
отрывка поражают. Чего стоит
только поэтический перл А.

Лебедева: «Пылающая ось издавала в ступицах скрежет втулки». Но в его переводе есть вещи и более серьезные, когда он говорит о путешествии как о «стремительном полете по Вселенной» (Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., «Наука». 1989, с.286). Такой перевод напоминает интерпретацию основного содержания Пролога в духе шаманизма.

Иной раз даются прямо противоположные переводы , как например, у М. Гаспарова: «Те кобылицы, что носят меня, куда дух пожелает». У А. Маковельского же мы читаем: «Кобылицы, которые

(обычно) несут меня, поскольку простирается мое желание, (на этот раз увлекали меня помимо моей воли)...» Учитывая данное обстоятельство, не приходится удивляться тем трудностям, которые возникают уже при первом истолковании Поэмы. С филологической точки зрения споры обещают быть нескончаемыми, а с историко–философской тем более.

У Парменида же сообщается о путешествии юноши (посвящаемого – куроса) из мира тьмы в мир света. Повествование идет от первого лица, куроса, с которым себя и отождествляет поэт. В этом смысле

поэма передает опыт внутреннего переживания того, кто совершил это необычное путешествие. Так что два исходных понятия, kouros (юноша, посвященный) и hodos (путь) нацеливают наше внимание на внутреннее познание, самопознание, чем и является, собственно говоря, основание фабулы – путешествие поэта по пути Солнца. Юноша, курос – ходок по пути истины. Так что вообще возникает вопрос – не является ли описание пути к Солнцу иносказанием внутреннего опыта поэта? Как позже покажет Платон, только в свете Солнца и открывается истина (aletheia), несокрытое, то,

что стало открытым. Стефан Вельцк считает возможным говорить о наличии в поэме Парменида своеобразной, примитивной, процедуры «эпохе». Если учитывать, что в поэме Парменида мы имеем дело с началом европейского проекта онтологии, то поставленный вопрос может иметь принципиальное значение.

Поэта, который в самоописании называет себя «курсом» (юношей) несут кобылицы, настолько, насколько простирается его дух (thymos). Юноша путешествует, и автор поэмы тем самым погружает исследование в нозматическую

область. Именно в простирающемся пространстве мышления юноша вступает на «путь многославный» (иногда подчеркивают софийные характеристики пути – многовещий) Божества. С переводом А. Лебедева здесь вполне можно согласиться. Божество, даймоний, — это не второстепенное божество в политеистической иерархии природных божеств, а, скорее, внутренний голос наподобие того, который слышал в себе Сократ.

Этим путем, который ведет посвященного к знанию, и мчится юноша, «бег многоумных коней» влечет колесницу, а возглавляют путь

девы . Речь идет о девах Солнца, которые не только указывают путь к свету и справедливости, но и обращаются к богине справедливости Дике с нежными, льстивыми словами (logoi) и «разумного довода словом». Они просят и убеждают ее открыть ворота. Просьба на уровне льстивых слов, убеждение на уровне разумного довода. И когда богиня сдвигает засов, открывается другой мир. Здесь-то и залегают начала Вселенной, здесь-то и зияет безмерный Хаос, здесь находятся врата с железным засовом, которые и

открывает Дике в ответ на обращение дев.

Преодолев этот путь, юноша оказывается принят Богиней. В первых словах Богини, содержится противопоставление судьбы, причем злой судьбы, и того пути, столь «далекого от человеческих троп», на котором юноша оказался спутником бессмертных дев, под чьим водительством лошади и домчали его, а сам путь — это путь Фемис и дике. В этом случае речь идет не обогине Дике, а о правовых обычаях, принятых нормах и прочих правовых нормативах. Именно на этом пути юноше и надлежит узнать

неизменную (завершенную) истину и мнения смертных.

Колесница – лишь средство путешествия, которое простирается в соответствии с сердцем (thymos), которое тот же Френкель интерпретирует как волевое начало, а слова и мысли лишь следуют за ними при этом. Как мы уже отмечали, слова могут выступать и выступают как льстивое обращение, а не обязательно как носитель истины. Таким образом, восхождение к истине – это декларируемое автором откровение, но в данном случае это откровение тождественно логическому прозрению и

убеждению. Особые затруднения, конечно, вызывает термин «даймон». Можно ли сказать, что это Муза, на путь которой вступает автор, и которая проводит его через все преграды к знаниям? В этом отношении Прозэмей перекликается с вводной частью поэмы Гесиода «Теогония», повествующей о встрече поэта с Музами. От лица Муз Гесиод и ведет повествование.

Пролог поэмы породил самые противоречивые толкования. Например, Секст Эмпирик утверждал следующее: «В этих стихах под несущими его кобылицами Парменид понимает

неразумные стремления и влечения
своей души, под ездою по
многославному пути богини —
теорию, основанную на
философском разуме, каковой разум,
наподобие водящей богини,
указывает путь к познанию всех
вещей. Под девами, идущими
впереди него, он понимает
чувственные восприятия ...

Ощущения зрения он назвал девами
Гелиадами; чертоги же ночи они
покинули, бросившись к свету,
потому что без света не бывает
использования зрительных
ощущений. А то, что они пришли к
многокарающей Правде, которая

обладает обоюдными ключами, – это означает размышление (*dianoia*), обладающая непоколебимыми постижениями вещей» (Секст Эмпирик. Две книги против логиков. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1976. С. 82–83). Хотя надо сказать, что пролог к поэме Парменида трактуется и в плане мистического откровения, и даже в плане чисто природного описания дороги в Элею.

Мы хотели бы обратить внимание на давно ставшую классической работу Германа Френкеля, в которой он подчеркивает, что движение или путь, который изображается в поэме, «есть ход Парменидовской мысли, а

не просто путь, движение колесницы, сопровождаемой дочерьми Солнца». (Frankel H. Wege und Formen fruhgriechischen Denkens. Munchen. 1960. S. 158). То есть речь идет о духовном путешествии, мысленный процесс описывается так, как это делается обычно в греческом эпосе, когда декларируется, совершается и осуществляется движение к истине, а сама истина оказывается неизменной. Вспомним хотя бы обращение Гомера:

«Гнев, богиня, воспой Ахиллеса,
Пелеева сына...»

Парменид же, как мы видим, ведет повествование от собственного лица, и даймоний персонифицирует его внутреннее состояние, его внутренний голос. Даймоний персонифицирует некую область долженствования, в какую попадает всякий вступающий на путь познания. Он персонифицирует тождество внутреннего и внешнего, должного и сущего, о чем намекал Гераклит, заявляя : «этос человека — его даймоний».

Тогда что же говорить о богине, к которой и приводят его девы, и которая и сообщает юноше истину? В

этом случае, употребляется термин Thea. Это – Богиня, которая уже обращается к нему не с лукавыми логосами, а с истинным словом (eros). Богиня находится в другом измерении, в измерении истины, которая открывается в световом пространстве. И если поэта по пути истины ведут девы Солнца, то не является ли истина тем, что открывается в свете солнца. Это и есть тот мир, где обитает Богиня. Истина является ее монополией, далее в тексте следует монолог Богини. Менее всего речь богини является декларацией. Хотя она обращается к с воззванием, словом,

наподобие оратора в народном собрании. Но богиня и не призывает, она, скорее, долженствует, сообщает нечто обязательное, необходимое.

Дж. Бернал, характеризуя условия развития античной теории, пишет: «Значение, которое придавалось мастерству слова, привело к возникновению большой литературы и ораторского искусства, однако в то же время недостатком его было отвлечение мышления от изучения вещей и обращения с ними» (Дж. Бернал. Наука в истории общества. М., 1956, стр. 97–98). Хотя, признает Бернал, такой абстрактно-всеобщий подход имел и нечто положительное.

Вера в то, что вселенная чисто рациональна и что она во всех деталях может быть выведена чисто логически, исходя из первичных принципов, способствовала на первоначальном этапе развитию греческой науки, освобождению людей от предрассудков» (там же, стр. 98).

Логическая аргументация занимала все большую роль в античной философии, и обстановка греческих полисов этому способствовала, да и сам характер греков, их непрестанное стремление к славе и верховенству, общественному признанию, способствовали

рационализации массового и индивидуального сознания. Ораторские состязания, борьба партий и группировок не только сформировали рациональный фон, но и стимулировали само развитие философии, поскольку оказывали на нее то рационализирующее воздействие, о котором писал не только Дж. Бернал. В то же время социально-антропологические и культурные явления полисной социальности выполняли роль не только фона, условий, обстоятельств, способствовавших, или, наоборот, замедлявших развитие философской мысли.

Попытки греческих философов объяснить мир—космос нацеливаются на пояснение, на воспитание и просвящение граждан и опираются на осмысление всего накапливаемого в процессе полисного развития негативного опыта, вытекающего из признания социальной равноодаренности всех граждан, чей жизненный мир оставался ограниченным силой привычки и традиционных сказаний, через призму которых и воспринимался ими объективный мир. В то же время вряд ли можно полагать, что обращение к «просвещенческой практике» и

выяснение вопросов — что такое истина, что такое справедливость и т. д., невозможно в контексте общефилософских проблем.

Другое дело, в этом случае разрушится привычный мир мифологических представлений и образов. Конечно, вопрос о роли мифологических образов в античной философии может приобрести самостоятельное значение. На наш взгляд, частью этой, более общей проблемы является вопрос о роли и значении Пролога в поэме Парменида. Весьма привлекательна мысль, которая в свое время была высказана А.Н. Чанышевым о том,

что пролог Парменида содержит явное самоотрицание мифологии. Он обращает внимание на то, что «одна из традиционных богинь античной мифологии – богиня Дике – советует побороть в себе силу привычки, привязанность к чужим мнениям, воздерживаться от праздной болтовни и от поверхностного разглядывания вещей, и обратиться к разуму как своему единственному руководителю. Точнее говоря, богиня даже не советует, но повелевает Пармениду: «Я тебе приказываю обсудить это» [B6], подчеркивая, что заданную ему задачу он должен рассудить разумом

(logoi)». (А.Н.Чанышев. Итальянская философия. М.: Изд. Московского университета, 1975. С. 164–165)

Действительно, Пролог поэмы, несмотря на явные мифологические образы и даже на некоторый мистический пафос, провозглашает явно рационалистические цели. Если уж Ксенофана считают первым греческим рационалистом и просветителем, то Пролог парменидовской поэмы — явный манифест рационализма, предписывающий человеку распрощаться с привычным миром и не считать его за подлинный мир. Речь в этом случае идет не только о

вещах сугубо житейских. Этот привычный мир – это весь обширный мир традиций и поэтических сказаний, тот мир образов, который составлял тайну мироздания и обращал юношу, посвящаемого богу, входящего в мир, в тайны бытия.

Не случайно юношу сопровождают бессмертные девы, как то и происходит с каждым мужем, который использует поддержку богов. Не случайно тайны бытия и его рождение залегают в бесконечном зиянии. Здесь залегают, как и у Гесиода, корни Вселенной. Здесь находятся ворота, пролегающие

между ночью и днем, здесь границы света и тьмы, как физической, так и познавательной реальности. А держит ключ от этих ворот Дике. Ее-то и пытаются обольстить девы, но не только лукавыми словесами, но и убедительным доводом речи. Только после того, как Дике отворяет ворота, юношу встречает богиня.

Водораздел между одним и другим протекает в том, что мнениям смертных нет истинной веры (пистис алетейя). Богиня указывает на первый путь и обнаруживается, что это путь разума, то, что можно помыслить. Именно на этом пути Богиня высказывает то положение,

которое может рассматриваться как тавтология, а именно: «Есть лишь то, что есть, и нет ничего того, чего нет». Однако это и есть путь Убеждения, которое следует Истине. А второй путь непригоден для познания: «Не есть и необходимо Не быть». Здесь мы встречаем и аргументацию в пользу невозможности второго пути, суть которой состоит в том, что невозможно ни знать о том, чего нет, ни сказать об этом.

Хочешь, тебе я скажу, ты же
выслушай слово (muthon)

Мое,

Какие пути изысканья можно
помыслить.

Есть лишь то , что Есть и нет того,
чего нет

(что Не — есть).

Это есть путь Убежденья (он
Истине следует).

Путь же второй — Не есть, и
необходимо Не— быть.

Путь этот непригоден для
познания,

Ибо ни знать невозможно о том,
чего нет ,

Ни высказать.

Свидетельства саморазрушения мифологии присутствуют и в данном отрывке, основные положения, которые позволяют оставаться на пути истины, излагаются как истинный миф в противоположность произвольным вымыслам, но теперь указывается так же источник произвола – признание того, что Не – есть, существующим. Таким образом, уже в «Прологе» поэмы содержится весь последующий круг вопросов: о соотношении двух миров – подлинного и неподлинного; о роли Дике; о существующем и

несуществующем. Правда, еще рано проводить их анализ . И все же Пролог позволяет говорить о том, что эти миры – результат следования определенному пути познания и доказательства, или же его отсутствия, что является верным по отношению к мнениям смертных, то есть речь идет не о моделировании картины мироздания, а о характеристике путей познания, о его объективных критериях и о достигаемых на этом пути результатах. Завершая характеристику Проземия, надо отметить, что вводная часть поэмы Парменида представляет собой

цельный, связный текст, как в языковом, так и в смысловом отношениях. Более того, всей поэме свойственно композиционное единство, поскольку Прозэмей есть не что иное, как введение в «мир истины», повествование о путешествии поэта из области мнения в область знания.

«Мир истины» и «мир мнения»

Итак, в первой части поэмы сообщается о путешествии в «мир истины» и сообщается о самих обстоятельствах получения знания о

бытии. Именно на пути Солнца поэт проезжат по всем городам. Световые интуиции ночь—день символизируют переход от незнания к знанию. Дике несет символику правды, справедливости. Она следит за тем, чтобы сохранялось равновесие между тьмой и светом. Лишь в царстве света поэт встречается с Богиней. Эта Богиня безымянна. Она учит поэта, что такое истина и справедливость. Речь Богини подводит итоги путешествию и проводит водораздел между «путем истины», который посчастливилось пройти юноше, далеким от «троп человеческих», где возможны только

«мнения смертных». После чего следует вторая часть поэмы, где содержится прямая речь Богини, характеризующая «мир истины» и «мир мнения».

Давая оценку путешествию юноши, Богиня говорит об истинности лишь пути убеждения и о ложности пути мнения. Однако в дальнейшем характеризуется не только «мир истины», но и «мир мнения». Для чего же понадобилась характеристика «мира мнения», если это мир неистинный? Это тот традиционный вопрос, который возникает перед исследователями. Что такое «мнения смертных»? Если

даже предполагать, что «мир истины», как и заключает большинство исследователей, характеризует «бытие», то для чего все же остается необходимой характеристика «мира мнения»?

Прежде всего, в этом разделе, попытаемся дать ответ на первый вопрос, характеризуя «мир истины». В Прозеии – это, собственно говоря, еще не столько реальность, хотя бы даже не физическая, а онтологическая, сколько направление, путь (hodoi) размышления (noesis), как бы мы сказали сейчас, методологический принцип. Это – путь Убеждения,

который и ведет к истине. Фр. В 2 в контексте Прозэмия обладает методологическим значением, он создает предпосылки для рассмотрения того, что же такое «есть» и почему невозможно «Не-есть».

Как отмечают современные крупные исследователи У. Гатри, Г. Френкель, А. Мурелатос, Парменид не знает выраженного существительным термина «бытие». Когда во фрагменте В 2 сообщается о том, что существует лишь один путь, субъект глагола *estī* выражен неясно. Поэтому перед исследователями возникает проблема выбора субъекта между

тем, «что существует» и тем, «о чем можно думать и говорить». В первом случае обычно подразумевается физическая реальность, физический объект. Во втором случае остается возможность идентифицировать то, о чем можно думать и говорить, с тем, что существует по истине. Хотя остаются и другие возможности, в частности, О. Гигон отмечает, что в сфере правды можно говорить:

- 1) о субстантивированном предмете, который называется бытие;
- 2) что вообще обо всем и всюду можно сказать *es ist* – это есть.

Гигон чрезвычайно приближает Парменида к Ксенофану. По его мнению, бытие как тело (предмет) характеризуют гомогенность, ограниченность, неподвижность. Но одновременно оно (тело) идентично мышлению в том смысле, что его свойства должны быть такими же, как у мышления. Другое дело, что люди опираются на человеческие предположения и условности. Они представляют собой ничего не значащие установления (*nenomistai*), которые не соответствуют действительности. Отсюда и возникает проблема противопоставления доказательства

и традиций и внешнего восприятия.

Чрезвычайно важной является позиция английского исследователя Оуэнса, который отмечает, что истина в поэме Парменида дана в терминах бытия. Говоря о том, «что есть» или «существует», Парменид не делает различия между бытием и предметом, который есть или существует, он стремится рассматривать Вселенную в терминах «бытия», вместо ионийского «изменения» и «роста». Это означает, что и сама истина может быть выражена в терминах бытия. То есть, в принципе истина может быть выражена простой

тавтологией: «то, что есть, есть». Мы согласны с мнением У. Гатри, который, хотя и замечает, что субъект глагола «быть» неясно выражен, тем не менее, подчеркивает, что наиболее часто употребляется этот глагол в выражении: «что существует, существует». А вот что именно существует, здесь мнения исследователей расходятся:

- 1) мир – Дильс, Корнфорд, Бернет;
- 2) суть вещей – Вердениус;
- 3) *esti* – безличное – Рейвен и Френкель;

4) и, наконец, что *esti* не безличное, к этому глаголу есть субъект, а именно то, «что существует», то, «о чем можно думать и говорить».

Другое дело, что в последнем варианте экзистенциальный смысл глагола «*estin*» ограничен, например, в выражении «*Homerus estin*».

Впервые мы с термином «бытие» встречаемся у Платона. Глагол «*esti*» переводится как «быть, существовать». Речь идет о функциях глагола «быть». Является ли этот глагол онтологической связкой? Во всяком случае, *esti* представляет собой *singular prasens* к *eimi*, а *eon*

(существующее, бытие) – imperfect k
eimi – быть, существовать. У
Парменида нет абстрактной
категории бытия, у него речь идет о
том, как в языке передать
существование предмета.

Оказавшись в центре научных
дискуссий, отметим еще раз
методологический пафос поэмы.
Богиня не догматически излагает
истину, а обосновывает ее, призывает
отаваться на пути истины, она
персонифицирует философскую
рефлексию И во второй части поэмы
Парменид не перестает напоминать
о тех необходимых требованиях,
выполнение которых позволяет

следовать истинному убеждению. В целом , обобщающая формулировка содержится во фрагменте В 3 :

...одно и то же (то же самое)
мыслить и быть.

Проблема состоит в том, глагол $\mu\omicron\epsilon\iota\nu$ и существительное $\mu\omicron\upsilon\varsigma$ сами нуждаются в дополнительном пояснении. Одно неизвестное приходится пояснять через другое неизвестное. Как показал Курт фон Фритц, “нус” в раннегреческом мышлении менее всего характеризует отвлеченное мышление и представляет собой обособленный от чувственных

образов разум. Нус позволяет человеку разглядеть нечто незаметное с первого взгляда, за внешней оболочкой предмета “узреть” нечто скрытое. Бывают ситуации, когда человек , приглядевшись к своему окружению, начинает вдруг “прозревать”, видеть вещи в совершенно ином свете, чем до этого ему казалось. Так Агамемнон сетует на “затмения” разума. Страшно человеку потерять свой разум , разучиться видеть вещи в их истинном свете. Но эта способность позволяет избежать ошибки и возможного обмана. Классический пример, когда Елена

распознает в образе старухи–
служанки богиню Афродиту,
явившуюся к ней чтобы в очередной
раз возвратить ее к Парису.

В то же время нус “отличается
ментальным смыслом наиболее
отвлеченного характера и , в
соотношении с семантикой phren и
thymos , наименее всего связан со
сферой эмоций”.(О.М. Савельева.
Содержание понятия “нус” в
греческой литературе VII–VI вв. до н.
э.// Из истории античной
культуры.Изд. МГУ,1976, с. 31.

Нус и тюмос

Нус и воспитание

С учетом этих замечаний обратимся к тем фрагментам, которые проливают свет на дополнительные значения , которые приобретает нус у Парменида. Фрагмент В 4:

Вгляни умом на отсутствующее как
на постоянно

Присутствующее...

Наконец, наиболее характерный
фрагмент В 6:

То , что говорится (legein) и то, что
мыслится (noein) необходимо должны

быть тем же самым. То, что есть, есть
(esti gar einai)

Ничто – не есть. Прощу тебя это
обдумать.

В этом фрагменте мы ыстречаем
важнейшую формулировку
тождества «говорить» и «мыслить».
Обоснование тавтологично : только
то есть , что есть. Но тут же
подчеркивается, что это и есть
первый, истинный, путь, а далее
следуют предупреждения о том , как
не сбиться на второй , неистинный,
путь , от которого и следует
воздержать свою мысль:

И пусть не толкает тебя на этот путь
многоопытный (основанный на
опыте) этос,

Привычно (по—установлению :
потан) используя обманчивое
зрение, нечуткие уши

И праздный язык. Словом (logoi)
рассуди многоспорное
доказательство,

Произнесенное мной.

Можно сравнить перевод,
принадлежащий М. Гаспарову :

“...Праздный язык. Будь лишь разум
судьей многоспорному слову,

Произреченному мной .”

Далее следует характеристика мира истины, поскольку “остается только один путь, путь мифоса (muthos).” Теперь логос – это судья, он должен рассудить, доказательство Богини , вызывающее многочисленные споры. Но вряд ли можно “логос” переводить как “разум”. Путь разума – это доказательство, которое присутствует в речи Богини, а доказательство строится на логосе (как мы бы сказали, “на логике”),

логос — это средство достижения истины и только в этом смысле “истинное слово”, в отличие от Пролога, где логос во множественном числе — это “лукавые словеса”. В целом же, речь Богини это — эпос и миф, то есть то, к чему более всего привыкли люди, что они выслушивают в семейном кругу и на пирушке и почитают как наиболее достойное доверия в человеческом мире. Истина рядится в мифологические одеяния и стремится вытеснить привычные сказания, “вымыслы прошлых времен”, как говорил Ксенофан, новым непривычным мифом,

высказанным как доказательство. И логос как язык и как доказательство играет здесь первостепенную роль. Напрашивается вывод, что говорить и мыслить — значит следовать доказательству.

Парменид первым ставит вопрос о возможностях человеческого языка, насколько язык передает истину бытия. У него наблюдается интерес к реальным проблемам. Подлинное бытие неизменно (неподвижно), то или иное высказанное положение не должно быть двусмысленным. Истинное бытие охвачено «цепями необходимости». Здесь речь идет не о насильственной необходимости, а о

необходимости, обусловленной определенными условиями, как об обусловленности чего-то чем-то, в отличие от необходимости – насилия. И хотя в поэме говорится о логической необходимости, здесь идет анализ не только языка, мы полагаем, что Парменид говорит о бытийственности мысли, что и предполагает положение «быть, значит мыслить». Наши обыденные слова, принятые мифы и сказания и даже именованя вещей ни о чем не говорят, они не раскрывают истинную природу вещей. Принятые установления – это вообще слова без смысла. То есть, в данном случае, мы

опять возвращаемся к базовой антиномии в греческом мышлении «природы» и «установлений». Мир принятых значений и слов – это мир произвольных установлений.

Бытие продолжает анализироваться через структуру языка, но с целью преодоления произвольных установлений, отмеченных еще Ксенофаном в его известном примере о радуге. Парменид призывает различать истинные суждения от мнений. Мнения людей – это путь предрассудков и противоречий. По мнению Парменида, истина одна – отказ от многозначной символики.

Истина достигается на путях познания, соответствующих сумме требований, которые реализуются в процессе мышления, вернее истинный путь познания один, а не укладывающиеся в его рамки акты чувственного восприятия образуют туманный мир мнений. Парменид первым выразил ту простую мысль, что при всём множестве мнений — истина одна. При этом он сосредотачивает внимание на самом мыслительном процессе: в центре его внимания нейтральное мыслимое, а не мыслящий субъект. Но он не отворачивается от человека, более того, он обосновывает (что

столь характерно, пожалуй, для всей античной философии) направленность человека к бытию, и с этой целью указывает на некоторые требования к его мышлению: если человек может мыслить, то что значит «мыслить» (noein). Особый упор при этом Парменид делает на том, что мыслить необходимо (chreon), выделяя сумму правил мышления, и говорит о необходимости как об опосредовании истинного мышления, т.е. о его зависимости от чего-то третьего, что позволяет оставаться на пути истины и тем самым избежать пути лжи.

Итак, мышление (как способность умозреть предмет, высказываться о нём) подчиняется сумме требований, главное из которых выглядит как тавтология: «только то есть, что есть». Для того, чтобы мыслить, необходимо оставаться в области чистой мысли, разумом разрешить задачу бытия, не прибегая к привычному опыту органов чувств. Но прямого противопоставления мышления (разума) чувствам нет, речь постоянно идет именно о разуме. Неспособность при этом отказаться от привычного словоупотребления приводит совершенно к иным результатам, чем

при следовании по пути разума. Вот эти результаты – два мира («мир истины» и «мир мнений») и противостоят друг другу.

В первом случае («устойчивый ум») – это речь правдивая («логос алетейос»). Вести правильную речь – это говорить, думая, и давать предметам истинные имена, то есть говорить и мыслить – это то же самое. Фрагмент В 3 : «Одно и то же мыслить и быть», поскольку истинное мышление всегда говорит о бытии. Мышление всегда позволяет высказаться о том самом мире, в котором обычно человек руководствуется не истиной, а

опытом и проистекающим из него мнением. И поскольку он не остаётся на пути разума, в высказывании и именовании предметов уделом его оказывается "логос псевдос" и "имя пустое". Мыслить, говорить и именовать предметы – это и значит быть.

В то же время следует отметить, что вряд ли проблема исчерпывается анализом в поэме Парменида связки "есть", сопутствующей каждому высказыванию о предметах. В онтологизме Парменида присутствуют более мощные пласты архаического онтологизма, связывающего бытийственность с

логосом, с самообнаружением бытия, со способностью вещей говорить самим за себя. Парменид не преодалевает установку архаического мышления, которую Бронислав Малиновский сформулировал следующим образом: «неназванное не существует и начинает существовать будучи названным».

Не случайно проблема субстанциональности бытия разрабатывается в рамках вопроса о душе – thymos, который охватывает область устремлений поэта. А ведь “тюмос” – это и жизненное дыхание, и сознание, и желание, и наконец образ мыслей. И залегающие в

түмосе слова—логосы и характеризуют состояние человека, уже отмечаемая ранее особенность выражения внутреннего состояния в терминах знания: мужество Ахилла у Гомера характеризуется сообщением о том, что он “о свирепствах лишь мыслит.” В исследовательской литературе достаточно подробно проанализированы онтологические аспекты учения Парменида. Но ход рассуждения, задаваемый Проземием, располагается одновременно в плоскости выяснения вопроса о познавательных функциях души (поэт путешествует на колеснице — позднейший образ души —,

следующей по пути Солнца), о логических нормах мышления. Отчетливая постановка этого вопроса обнаруживается тогда, когда вопрос о душе как жизненном начале превращается в вопрос о душе как мыслительном начале (двойственная природа души у Парменида, чувства и разум, и разум как управляющее начало).

При этом, конечно, не преодолевается традиционное, существующее в массовом, по преимуществу мифологическом сознании, отождествление слова и вещи, имени и обозначаемого и т.д. Но весь мир логической и

онтологической реальности у Парменида – это реформированный (рассмотренный под углом субстантивации и связанного с этим противопоставления истинного и неистинного) мир существующего «по установлению», превращающийся в результате проведенной операции в мир существования слов (имен) и дел «по–природе» .

Парменид специально и первым в античной философии обосновывает путь (особый метод) к познанию истины. Суть метода состоит в том, что это движение от тьмы к свету, путь разума. Разумное познание уже

в прологе поэмы
противопоставляется чувственному.
Важно, что на этом пути и
человеческие слова, «*logoi*» – это не
обоснования истины, а способ
уговаривания, лесть. Логос у
Парменида теряет свой
первоначальный статус разумного
основани мира, включающего и
человеческий разум. У Гераклита
логос – это частица мироздания.
Наличие у человека субъективного
логоса делает его по природе
разумным. Учение Гераклита о
логосе – это часть его учения о
космосе. Огненный логос – это
разумный огонь, который

наличествует и в человеческой душе, а пьяный муж неразумен, поскольку психея его влажна. Соответственно, Гераклит говорил о том, что он «всему предпочитает то, что можно увидеть и услышать.» Парменид же осторожно относится к чувственному познанию. И человеческие слова оказываются наполненными не светом разума, а содержанием человеческих желаний и устремлений. Их предназначение — уговаривать, чувствовать и даже хранить обман. У Парменида происходит отказ от субстанционализации логоса как центрального понятия бытия и

мышления. На смену ему приходит понятие разума, нуса. Разум, истина, убеждение сливаются в единый комплекс доказательства, который и обеспечивает движение по пути истины.

Тем не менее, заслуживает поддержки та сложившаяся традиция, согласно которой Парменид выступает первым логиком. Сняв вопрос о самодостаточности логоса и его самодостоверности и обосновывая вопрос о правомерности и справедливости, высказываемых положений, Парменид перенес проблему логоса из сферы

космически-онтологической в сферу логическую и, собственно говоря, первым открыл эту сферу, декларируя приоритеты истинного доказательства. Другое дело, что само познание продолжает индуцироваться творческим воображением, пафосом, то, что неоднократно позже связывалось с даром Муз и вдохновением, символизируемым образом крылатого коня Пегаса. На этом пути ключевым образом выступает у Парменида Дике, претерпевшая значительную эволюцию в раннегреческой философии.

Проведем небольшой экскурс, чтобы подробнее проследить этот процесс. Милетские натурфилософы еще используют генетическую модель порождения мира, но уже у Анаксимандра дике (dike) – не космическая персонификация, а социальная и одновременно космическая справедливость, которая обеспечивает устойчивость во взаимоотношениях вещей, пресекает возможные нарушения космической меры и гармонии. Рассмотрение Анаксимандром взаимодействия вещей в рамках «справедливого возмездия по определенному порядку времени»,

как показал Йегер, взято из правовой практики послесолоновской Греции. (W. Yaeger. Die Theologie der Fruhen griechischen Denker, Stuttgart, 1953, s. 47 – 48). Не меньшую роль Дике отводит Парменид, у которого истинно сущее подчиняется Дике. Норма, в соответствии с которой существует «единое» Парменида, выражается дике как «нормой правильности сущего и мыслимого».

Истинное бытие и может быть познано истинным образом в соответствии с тем, что «одно и то же мысль и то , на что она устремляется». Разграничение «мира истины» и «мира мнения» имело

глубокий историко-философский смысл. «Установление качественного различия между разумом и чувственностью, мышлением и ощущением, между логическим и эмпирическим явилось величайшим философским открытием... Это было открытием разума в истории европейской и мировой философский, в истории теоретического мышления вообще» (Ф.Х.Кессиди. От мифа к логосу. М., 1972, стр. 237). В то же время взлет отвлеченного мышления, наблюдаемый у Парменида, имеет связь с осмыслением агонистики, борьбы, происходящей в Элее. Ведь

норма правильности в отношении мысли и мыслимого вполне позволяет и в социальном поведении выделить путь истины и путь мнения: ораторы, стремящиеся доказать истину, следующие истинным социальным нормам; ораторы, стремящиеся «зарезать» противника, не знающие истинных социальных норм.

Центральной фигурой поэмы, как и в Прологе, остается все же богиня Дике. Именно она открывает проезд к истокам Вселенной, в царство вечной Истины. И все же богиня Дике исполняет лишь служебную роль, поскольку истину

провозглашает безымянная Богиня, которая и встречает юношу и сообщает ему истинное слово, которое и передавалось обычно в момент инициаций. Богиня же Дике остается в прежнем мире, где юношу сопровождали бессмертные девы, где господствует мнение смертных, где нет истинной веры и где богиня Дике остается не только держательницей ключей от Вселенной, но и многоразящей, наказывающей людей за отступление от справедливости, такой, какой она и была у Гесиода. Безымянная же Богиня призывает юношу отказаться от этого мира и вступить на путь истины, где нет

многозначащих слов, а есть единое слово, где господствует право — пожалуй, единственное, что в человеческом мире продолжает оставаться божественным (Themis).

В то же время в человеческом мире господствует справедливость как норма, обычай. Другое дело, что это норма долженствования, соответствия слов и дел, не выполняема простыми смертными. Здесь уже не богиня Дике ответственна за поведение человека, не она коррелирует человеческие деяния, а сам человек, опираясь на собственный разум. То есть, уже в Прологе мы видим два разных мира,

и между ними ворота, ворота выбора и познания. Мы видим, что один и тот же мир показан с разных сторон: слова Богини доказывают, что нет восстанавливаемого на пути истины единого мира, а имеется только изначально целостный мир владений ночи, который покидают (владения ночи—это мир чувственного и земного поведения), цель же поездки — владения света, солнца и правды. В поэме одни и те же вещи оказываются в различном освещении, как будто умноженно. И это умножение некоторые исследователи рассматривают как

архаическое повторение,
встречающееся в гомеровском эпосе.

Одно и то же – подъем от ночи к свету – повторяется не менее 4-х раз . Сначала в названии тех сил, которые возглавляют подъем (т.е., дева солнца), потом как покидание дома ночи, потом как снятие покрывала, которым девы прикрывались и, наконец, как ворота, которые должны проехать и которые разделяют владения дня и ночи. (См.: Frankel H. Wege und Formen fruhgriechischen Denkens. Munchen. 1960. S. 161).

Собственно говоря, онтологический поворот у Парменида начинается как поворот антропологический, потому что разрушается образ привычного мира и, прежде всего, не только образ, но и практика социального миропорядка. Богиня Дике, наблюдающая за царящей в мире людей несправедливостью и строго наказывающая виновников, опиралась на единовластие Зевса. Дике Парменида, как считают некоторые исследователи, вообще не присутствует в истинном мире. Вообще, истина не имеет ничего общего с богиней справедливости. Такое мнение в свое время

высказывал Хирцель. Более

многозначаше понимает Дике у
Парменида В.Эренберг.

В каком-то смысле Дике остается
мировым принципом, но можно ли
согласиться с тем, что богиня Дике —
это орфическая Деметра? Такое
мнение высказывал Л. Таран. Дело в
том, что Дике как богиня
присутствует и в истинном мире ,
который она «крепко держит в
оковах, не пуская в него ни смерть,
ни рождение.» В этом смысле Дике
осуществляет космический порядок
и меру, и выступает выражением и
реализацией свойственных
правопорядку функций, то есть,
здесь она близка к мойре и ананке,

судьбе и необходимости. В этом случае возникает вопрос о том, что дике остается космическим принципом или фактическим законом действительности, а с другой стороны, законом нашего мышления о бытии. Однако необходимо отметить, что и У. Гатри, и Г. Френкель считают, что у Гераклита нормы правильного мышления не могут быть отделены от законов действительности. То, что для мышления является правильным, то является и действительным.

То есть, Дике действительно допускает то, что в следствие правильного решения должно быть

таким. Г. Френкель рассматривает Дике как «норму правильности мысли и мыслимого», сущность вещей и одновременно мышление: «Дике, таким образом, олицетворяет здесь *правильность* вывода; вывода, который для существа дела является так же обязательным, как и для размышления о нем.

Она регулирует то, что мы для соответствующего предмета можем и должны считать правильным, исходя из его сущности и закона его природы. Дике принимает решение в смысле бытия, исходя из внутренней последовательности, и со всеми вытекающими отсюда выводами».

(Frankel H. Wege und Formen
fruhgriechischen Denkens. Munchen.
1960. S. 165)

То есть, и в этом случае Дике
появляется как контролирующий
агент высказываний человека, его
правовой лексики, его поисков
истины и правильного мышления,
которые так не характерны для
большинства людей, поскольку для
них это привычный мир, где
господствует бог Эрот и безымянная
Богиня, от которой – «начало
слияний, мучительных родов», и так
далее, где происходят постоянные
изменения, где и ум в человеке всегда
изменчив. А все, что здесь

происходит — это постоянное рождение, смешение мужского и женского. Как не вспомнить Гераклита, который писал о жалкой участи людей, вся жизнь которых — лишь стремление породить себе подобных, и лишь благородные предпочитают всему добродетель.

Парменид настаивает на том, что те, кто хочет обладать этой добродетелью, должны быть причастны истине. Саморазрушение мифа, несомненно, должно было вести к обожествлению нормы правильности мысли и мыслимого, и превратившись в человеческом мире из дочери Зевса в «обычай» и

«справедливость», Дике переживает свое второе рождение, становясь персонификацией «справедливого суждения», «справедливой мысли», справедливого, как должного, логически доказуемого.

В проблеме истинного мира прежде всего обратим внимание на единое и его отношение со многим.

Подлинный мир находится вне рождения и гибели, он неделим.

Главная мысль состоит в том, что все едино, поскольку нет рождения и смерти, нет изменения, нет множества. Богиня сообщает, что убедительное доказательство обосновывает то, что Есть, как нечто,

существующее постоянно, оно неизменно и неподвижно, оно не меняет своего места, поскольку передвигаться оно могло бы лишь туда, где его нет, то есть в то, что не Есть, но оно не существует, поэтому мир «по истине» не возникает и не погибает. И как раз убедительное доказательство — залог того, что «неподвижно лежит оно в пределах оков величайших, не имея ни начала, ни конца». То есть дедуктивное обоснование — убедительное доказательство, разрывая прежде единый человеческий мир, отправляет нас к богине Убеждения (Пейто).

Пейто, которая первоначально изображалась в свите Афродиты и даже выступала прозвищем Афродиты, олицетворяла человеческие желания, которым невозможно противостоять. Собственно, сама Афродита, обещавшая Парису Елену, и была тем доводом, который заставил Париса присудить ей яблоко , адресованное самой прекрасной богине. Позже Пейто уже без апелляций к Афродите позволяла построить правильную речь. Ей поклонялись в судах, в народных собраниях, но это уровень повседневности, это уровень торговцев и ремесленников,

поскольку в суде и в народном собрании как раз и решались такого рода вопросы. На наших глазах происходит закат доверия к природной человеческой мудрости.

Логос и софос, которые включали человека в космос, и которым поклонялись первые философы, были многократно развенчаны в повседневной практике, в которой лишь немногие были мудры и обладали совершенным логосом. Логос теряет свое первоначальное значение и оказывается пропедевтикой к доказательству. Слово может служить истине, тогда это логика, или лжи, тогда это

псевдо-логика, пустословие. И только путь убеждения и убедительного доказательства ведет к истине. Истина – это не божественное достояние, а достояние мудреца, опирающегося на собственный разум. Логос – это пропедевтика, и лишь нус, разум и есть истинный путь. В этом смысле истина, Алетея, это и есть как раз то, что представляет собой *eīnai*. Осуществляется переход от философствования о началах, таких, как огонь, вода и т.д. к другому типу, где не только присутствует логос, пусть как и важнейшее космическое начало, а речь идет о самом логосе, о

его структуре, обращается внимание на истину, доказательство, убеждение. Мудрость здесь уже не божественное достояние, она скатывается до уровня мирового судьи, но оказывается вместе этим обращением к логике, к доказательству.

Мы перестаем иметь дело с повседневным миром, мы начинаем говорить о том, каким должно быть наше понятие о нем, То, что обычно переводят как «бытие», *einai*, равнозначно по сути своей *peitos* и *алетейе*. У этого глагола, как мы видели, неясен субъект – *esti einai*

можно перевести как «лишь то есть, что есть».

Чаще всего, под субъектом понимают физическое бытие, физический мир. Но ведь речь идет не о физической реальности, а о реальности, которая достигается в результате доказательства, обладания истиной, то есть, такая реальность неизбежно начинает носить онтологический характер. Eīnai – безличный глагол, который позволяет говорить о том, что существует лишь то, о чем можно мыслить. Это то, что достигается в результате мышления. Таким невыраженным субъектом здесь

является то, о чем можно мыслить и говорить:

peitos

logos – nous – = einai

aletheia

Бытийственность – есть
соответствие истине, то есть
подлинное бытие истинно, а истина
всегда бытийственна.

Суть третьего фрагмента, который
часто переводят как «одно и то же
мысль и бытие», следует переводить
как «одно и то же есть мысль и то,
что мыслится». Существует только

то, что можно помыслить и выразить в слове. Подлинная бытийственность всегда связана со словом и мыслью.

При этом предполагается тождественность *eīnai* и *poēin*.

Бытийственность пролегает через логос и нус и характеризует истину.

Истина (*aletheia*) – несокрушимая , в смысле сама себя обнаруживающая.

Это то, что перестало быть сокрытым, открывшее, выявившее себя, вышедшее на поверхность , на свет. Это то, что перестало скрываться в тени, то что и в современном языке называется «вывести на чистую воду», «увидеть в свете истины» и т.д. Истинным

становится то, что прошло горнило логического обоснования, убеждения и разумного доказательства.

Обосновывается бытийственность логического знания и отрицается философствование через категорию *physis*.

Натурфилософы, которые опирались на *physis*, признавали небытие. Те, кто признает наличие небытия – это люди о двух головах, по Пармениду, надо признавать лишь то, что одно – или Есть. Из пустоты ничего не может возникнуть. Другое дело, что на уровне чувственного познания мир предстает именно таковым, каким могли его видеть люди, опирающиеся

на physis. У Парменида же эти два мира разделены. Он отдает предпочтение миру истины, наглядно-образная картина бытия впервые предстает как недостаточная область, необходимо дополняемая метафизической областью. Таким образом, происходит разрыв также между физикой и метафизикой. И хотя Парменид специально не обращается к проблемам этики, он обнаруживает принципиальный дуализм человека: человек живет в мире физическом, где господствуют рождение и смерть, где есть постоянное изменение и множество, и в то же время ему доступен мир

истины, который и противостоит
этому изменяющемуся и
неподлинному миру.

О соотношении истинного и неистинного миров

Обращаясь к смыслу
парменидовского учения,
невозможно избавиться от мысли о
том, что, как бы мы ни уходили от
термина «бытие», который
действительно отсутствует у
Парменида, невозможно отказать ему
в постановке самой проблемы бытия
и глубоко проникновении в нее. А

такая постановка не могла осуществиться без сознательного размышления над вопросом о том, «что собой представляют все вещи». Мир вещей предстает человеку в их именовании: этот человек — юноша, но что значит юноша и имеем ли мы право называть этого человека юношей, ведь через некоторое время мы назовем его мужем, а затем старцем? Что же дает нам право говорить об одном, втором и третьем?

Эндрю Грезер в статье «Язык, мысль и реальность в древнегреческой философии» отмечает основную проблему, возникающую в связи с

обсуждением роли языка и мышления в древнегреческой философии. Дело в том, что если считать, что слова обозначают те предметы, которые, предполагается, названы этими словами, то греческие философы (мы, со своей стороны, здесь прежде всего называем Парменида) определяют хорошо известное различие между единичными абстрактными терминами и общими наименованиями. Более того, возникает путаница, которую современные философы и логики объясняют различными значениями слова «есть». «Титаны

древнегреческой философии, касаясь природы действительности и ее структуры, показывают эффективность способов, которыми различные мыслители, такие, как Парменид, Гераклит, Платон и Аристотель были вовлечены в мучительную задачу – привести мир к согласию с тем, что они считали логическим содержанием осмысленной речи» (Graeser A. On language, thought, and reality in ancient greek philosophy // Lausanne, 1977/ Vol. 31. Fasc. 3-4.)

По сути дела, и в данном случае подчеркивается то фундаментальное обстоятельство, что для Парменида,

как и для других греческих философов, действительность совершенно отличается от того, что мы можем думать о ней. Другое дело, что такого рода взгляды, и это чрезвычайно редко подчеркивается или вообще отсутствует в русскоязычной литературе, основаны на положении о том, что повседневный язык есть нечто обманчивое, и в этом случае можно говорить о Пармениде как продолжател элейской традиции, начатой Ксенофаном. И тот, и другой имели в виду, что люди придают такие значения употребляемому слову, которые не соответствуют

действительности. Впрочем, нечто подобное мы отмечали уже и у Гераклита.

Но ни Гераклит, ни Парменид не отрицали возможности использования слова. Речь идет не столько о языке, сколько о неправильном его употреблении. Проблема состоит в том, чтобы выявить, как слова (наименования) могли стать выражением правильного взгляда на действительность. В этом случае Парменида, как и других древнегреческих философов, относят к создателям рациональной мысли (Bernes J. The Presocratic Philosophers.

Vol.1. Thales to Zeno.— London, 1979. P. IX—X). Бэрнс считает, что изначально досократики сознательно подчиняли свои утверждения аргументам и требованиям логики. Пространство слова и пространство мысли характеризуют рациональный смысл философии, начиная с Фалеса, который при помощи термина «вода» пытается именовать сущность вещей, их подлинное бытие.

М. Хайдеггер, комментируя первую книгу «Метафизики» и положения Аристотеля о возникновении философии «на основе удивительного», обращает внимание на то, что в этом случае речь идет о

философии и поэзии (мифологии) в связи с вопросом об именовании сущности предметов. «Благодаря тому, что поэт выговаривает существенное слово и именно в силу этого именованя (Nennung) сущее посвящается (wird ernannt, «называется») в то, что оно есть. И, таким образом, оно становится известно как сущее. Поэзия учреждает бытие в слове (ist worthatige Stiftung des Seins)» (М. Heidegger. Erläuterungen zu Holderlins Dichtungs. 3 Aufgabe. V. Klostermann. Frankfurt a. M. 1963, S. 38. Цит. по: А.Г. Черняков. Стрекало вопроса. В кн.:

Мартин Хайдеггер. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 20).

Именования (kalein) – вот суть нашего мышления. По Пармениду, legei kai noein – говорить и мыслить – это именовать все вещи. В отличие от произвольных именований, здесь, как мы уже не раз подчеркивали, должна присутствовать логическая аргументация. Впрочем, рационализм и логика, рассматриваемые как изначальный признак досократической мысли, не оставляют права, как это и было у Бэрнса, на иное рассмотрение досократической мысли как изначально рационалистической.

Уво Хельшер считает, что учение Парменида вытекает из объяснения следующего парадокса: «что есть то, что не возникает и не погибает, не изменяется и не двигается, но всегда остается единым и неизменным, чуждым любой множественности». (Holscher U. Der Sinn von Sein in der alteren griechischen Philosophie. Heidelberg, 1976. S. 11). В это случае возникает необходимость изолировать разговорные значения и символы, встает вопрос о том, что вообще значит положение «das es ist» (Цит. соч., S. 43). То есть, в той или иной степени, мы опять

возвращаемся к греческому глаголу «БЫТЬ».

Знаковой для рассмотрения такого рода проблем остается статья Чарльза Кана «Лингвистический релятивизм и греческий проект онтологии» (Kahn Ch. H. *Linguistische relativism and the greek projekt of ontology*. // *Neue Hefte fue Philosophie*. Heft 15/16. – Gottingen. 1979). С точки зрения Кана, первоначальное и основное использование глагола «есть» в качестве связки – я есть высокий с предикативным именем существительным «я есть мужчина», причем глагол «есть» служит

предикацией вообще, а не только для
именных предикатов.

Кан прав в том, что для греков,
конечно, было характерно
распространенное на обыденном
уровне понимание того, что все, что
есть, есть где-либо. Вещь не может
реально быть, если не есть где-
нибудь. Он отмечает также связь
экзистенциального использования с
конструкцией глагола-связки: Эпир
есть город. Однако и для первого, и
для второго его использования
определяющим является то, что оно
подчинено понятию истины.
Философы интересуются, в первую
очередь, знанием или поисками

знания. Именно в этом случае и возникает корреляция между тем, что мыслится или говорится, с одной стороны, и тем, что есть или «каковы вещи», с другой стороны, «интерес философов к знанию и истине, взятый вместе с использованием глагола «быть» и его производных для обозначения истины, или «что есть таким образом», немедленно приводит к концепции бытия как реальности.

Итак, обращение к истине порождает проблему критического отношения к произвольным высказываниям и использованию глагола «быть». Только в этом контексте Парменид и

говорит о том, что есть (to eon). Это единственный путь исследования истины. Поэтому можно согласиться с Ч. Канном в том, что основная мысль, которая содержится в поэме, — не рассуждать о том, что было тогда, когда ничего не было и т.п., а в том,, какая реальность соответствует нашим мыслям, если они правильны и истинны. Бытие и истина в этом случае взаимосвязаны и суть вопроса состоит в том, каковой необходима должна быть реальность, если она соответствует знанию и истинным рассуждениям.

В данном случае речь идет о распространенном языковом

явлении, когда человек пытается получить надлежущую информацию и проверить реальность того, о чем говорится. В случае обсуждения спорных утверждений, например, в судебном решении. Чарльз Кан здесь приводит простейшие выражения: как я могу попасть в ближайшее село? Правильно ли то, что мне сказали? Как начинается ссора? Кто видел, что случилось? Философская мысль состоит в том, чтобы поставить теорию истины в центр рассмотрения реальности. Действительно, бытие никогда не было для грека вторичным. Бытие и реальность — логически первичны.

Но бытие не открывается изначально, как уже отмечал Гераклит. Лишь знание и истина открывают доступ к реальности. Бытие появляется в контексте исследования и поиска истины.

Между тем, рациональный поиск, присущий досократикам, сам вытекает из определенной установки. По сути дела, здесь проводится мысль о том, что в качестве объекта философствования при переходе к свету остается тот же самый видимый и ощущаемый мир и по своей сути любая единичная вещь не есть другое. В последнем случае, мы уже имеем не истину, а мнение.

Парменид спрашивает, в чем начало Бытия. «Как и откуда расти?...» И далее богиня говорит, что из Небытия оно возникнуть не может, так как его нет. И потом «что бытие то заставит позже иль ранее стать, коль было ничем оно прежде?» В 8–9–10. «Не было в прошлом оно, не будет, но все – в настоящее...» В 8(5). Очевидно, что основание для отрицания существования Бытия в будущем или в прошлом – его единственность, уникальность.

М. Стокс пишет «Очевидно, что если предмет дает начало некоторой другой вещи, то он не единственен;

будет два мыслимых предмета, ни один из которых ни уникален. Если же мы спросим, почему бытие должно быть единственно, то ответить можно сразу, так как все, что не бытие, просто не существует». (Stokes M. One and many in Presocratic philosophy. Washington, 1971. P. 131). И еще «если бытие становится, то правильно сказать, что на какой ступени становления его не будет, но ведь вы не можете думать о несуществующем, о Небытии». (Stokes M. One and many in Presocratic philosophy. Washington, 1971. P. 131).

Теперь кратко очертим рамки этого фрагмента. Богиня начинает с того

(В 8. 5–6), что будущее и прошлое бытие, которое несовместимо с настоящим бытием, одинаково исключается в силу логической невозможности даже говорить о том, чего нет; следовательно, поэтому бытие едино и неделимо, без пробелов, различий и небытия. То есть единство бытия выводится Парменидом из того допущения, что ни речь, ни мысль не может иметь в качестве объекта несуществующего. Парменид показал, что «то, что есть» (по терминологии Барнета) – истинный предмет рассуждений, не может появиться или исчезнуть, так как нет иного пути, кроме отличного

от бытия, в которое оно могло бы перейти или из которого могло бы произойти. Богиня несколько детализирует такой способ рассуждения. Она не допускает приход в бытие из того, чего нет, так это неизбежно влечет за собой утверждение того, что некоторый предмет рассуждения не есть, и даже если это не необходимо подразумевается, и можно было бы когда-то сказать что-либо о небытии, то нет причины, по которой оно бы породило бытие. Таким образом, то, что есть, должно быть непрерывным, без небытия. С другой стороны, запрещается становление из Бытия,

так как это влечет за собой признание существования чего-то вне Бытия, что невозможно.

М. С. Стокс структуру таких рассуждений характеризует как бесконечно развивающуюся. Он отмечает также, что непрерывность предмета для Парменида то же, что его неделимость. «Непрерывность» у греков может иметь по крайней мере два значения: «без промежутков пустоты» и «без промежутков чего-либо иного». Поэтому для Парменида все, отличное от Бытия, есть Не Бытие (т.е. ничто). Два рода непрерывности сливаются у него в один.

Сказать, что вещь неделима — это слишком неопределенно. Это означает, что она физически не может быть расчленена на части, так и то, что ее части не могут быть разъединены умом. Если мы спросим, какое из них имел в виду Парменид, то ответ будет ясен: мысленное разъединение. Так как в качестве основания для утверждения предметной неделимости Парменид не говорит, что вы не можете проникнуть, врезаться в бытие или что вы не можете создать в нем промежутки; но что оно все одинаково, т.е. в смысле бытия между частями нет различия. (Stokes M. One

and many in Presocratic philosophy. Washington, 1971. P. 133).

Нельзя говорить о родовых отличиях бытия. Парменид пишет, что это не тот случай, когда одна часть в одном месте имеет более высокую степень существования (или меньшую), чем остальные. Это сделало бы невозможным его непрерывность. Если существование различных степеней бытия нарушило бы его непрерывность, то ясно, что «непрерывность» не может означать только «отсутствие пустоты». Все полно бытием чистым и простым и ничем более, даже не различными степенями бытия.

Теперь о самой спорной характеристике Бытия: о его телесности и сферичности. По поводу сферичности существует множество мнений. Некоторые считают, что это – художественная форма выражения, другие – главное противоречие у Парменида. М. Стокс, например, пишет: «Для меня неясно, как Парменид мог примириться с конечной сферичностью Бытия, без вопроса о том, что лежит за ним». (Stokes M. One and many in Presocratic philosophy. Washington, 1971. P. 135). Достаточно убедительно звучит положение Л.Тарана о том, что это наиболее

полная формулировка
самоидентичности бытия. (Taran L.
Parmenides. P. 15).

«Могучая необходимость

Держит в оковах его, пределом
вокруг ограничив.

Так то, что Есть, должно быть,
необходимо, конечным:

Нет ему нужды ни в чем, иначе во
всем бы

нуждалась» (В 8. 30–32).

Т.е. сам Парменид поясняет, что
значит для него сферичность. Это

значит – завершенность, самодостаточность, что соответствует представлениям о гармоническом мире, об упорядоченном космосе, где самой совершенной была форма шара.

Закljučая повествование о Бытии, богиня говорит следующее: «Ты же теперь прислушайся к мнениям смертных, звукам обманчивых слов прилежно внимая». В. Чалмерс в упоминаемой статье «Парменид и мнения смертных» приводит по этому поводу высказывание Симплиция, который считает, что слова богини обманчивы не потому, что говорят о ложном, а потому, что

рассуждение переходит от интеллектуальной истины к чувственной, которая есть объект мнений». (Chalmers W.R. Parmenides and Beliefs of mortals. 1960, vol. 5. ¹¹ P. 11)

Парменид в определенной степени излагает распространенные в его время взгляды на строение мира. Как сообщает Симплиций: «Парменид, сделав... переход от умопостигаемого мира к чувственному, или, как он сам выражается, от истины к мнению, тоже признал начала рожденных вещей принадлежащими к стихиям элементам и построил из них первую противоположность,

которую он называет светом и
мраком, или огнем и землею, или
плотным и тонким, или
тождественным себе и различным». (Маковельский А. Досократики. Ч.2,
Казань, 1915. С.41). Когда Парменид
переходит к объяснению
чувственного мира, он берет в
качестве первоначала вещей
противоположные стихии: огонь и
землю, которым соответствуют свет
и тьма, теплое и холодное, тонкое и
плотное, легкое и тяжелое (А 35). По
Пармениду все полно светом и
тьмою; смешением
противоположных веществ
объясняется происхождение вещей.

Самое поразительное, что и Парменид не отказывается от чувственного мира. Это проявляется не только и не столько в том, что рядом с миром истины возможен мир мнения (вторая часть поэмы). Он не только возможен, но и необходим, без наличия этого мира было бы невозможно мышление, был бы невозможен "логос алетейос", рядом с которым находится "логос псевдос". Истинный логос равнозначен обсуждению истины и противостоит множественности слов, "звукам обманчивых слов" и "мнениям смертных".

Соответственно происходит радикальная переориентация: всё, что окружает человека, согласно учению Парменида, условности. Существующее "по природе", то что действительно есть бытие, постигается умом. Один и тот же мир, взятый в двух его измерениях — человеческой повседневности и умопостижения раскалывается на две области — мнения смертных и истины. А это значит, что обесцениваются прежде всего природные основания наглядного мира: "рождение и гибель отбрасываются истинным убеждением". Физика живого и

наглядного мира вместе с разрушением гилозоизма (признанием логической несостоятельности рождения и гибели вещей) питается из своих онтологических оснований. Единый человеческий космос разрушается и мир раздваивается на сферу онтологического, истинного бытия, из которой изгоняется человек не мыслящий, и сферу физической, неистинной реальности – удела человеческой повседневности.

В поэме богиня рассказывает об этом следующим образом: «Но так как все именуется светом и ночью и эти названия прилагаются к тем или

иным вещам, соответственно своему значению, то оказывается, что все полно одновременно света и темной ночи, причем перевеса не имеет ни то, ни другое, так как ни одно из них не причастно другому» (В 9).

Такова картина мира, согласно мнениям смертных.

Как же связаны между собой «Путь истины» и «Путь Мнений»? По этому поводу существуют самые различные точки зрения (так называемый «Парменидов вопрос», который решался и решается многими философами совершенно по-разному). Аристотель в

«Метафизике» пишет о том, что Парменид ввел в свою поэму натурфилософию, «чувствуя себя вынужденным соображаться с кажущимся (миром)» (Metaph. 15.966). И дальше Аристотель, упоминая два начала в устройстве «Мира мнений», говорит о том, что световое начало соответствует бытию, другое – небытию.

Тут попутно встает еще одна проблема: можно ли отождествлять бытие со светом, а небытие – с ночью? Ведь Парменид говорит о том, что небытие невыразимо, немыслимо и т.д., поэтому оно никак не может участвовать в

характеристике того, чего нет, того, что не-Есть. А солнечное, светлое человеческого, становящегося мира и неподвижное, самодостаточное бытие – это совсем не одно и то же. В. Чалмерс в цитированной выше статье приводит несколько точек зрения, имеющих в современной зарубежной литературе по вопросу соотношения «Мира Истины» и «Мира мнений». Корнфорд, например, считает, что обе части поэмы составляют единое учение, а каждая сама по себе не содержит целостной системы мира. Первая часть начинается с общепринятой предпосылки космологии – Единого

Бытия и развивается как рациональная дедукция, но затем Парменид следует недозволенному приему, распространенному у смертных — появляются две формы — Огонь и Ночь, дальше космология продолжает развиваться в традиционной манере, хотя все, что следует дальше, искажено этим неправильным шагом.

Рейвен придерживается взглядов Корнфорда, но идет еще дальше, говоря, что мы бы потеряли время в безнадежной попытке примирить обе части. Коксон же считает, что Корнфорд и Рейвен не правы, думая, что переход от «Мира Истины» к

«Миру Мнений» обусловлен перепрыгиванием через пропасть между ними. И Коксон предполагает, что Парменид во второй части все начинает сначала. Логика кончается вместе с «Миром Истины» и начинается поэзия и миф. (Chalmers W. R. *Parmenides and Beliefs of mortals*. 1960, vol. 5. №1. P. 11) То есть все названные авторы сходятся в том, что «Мир Истины» и «Мир мнений» не связаны друг с другом.

Чалмерс не согласен с подобной точкой зрения и в своей статье приводит доказательство того, что «Мир Истины» и «Мир Мнений» — это один и тот же мир,

рассмотренный с разных точек зрения. Начинает он с напоминания того, что на «На пути Истины» Бытие выглядит телесным, т.е. имеет протяженность в пространстве, а также оно сферично. «Подобно массе хорошо закругленного шара». Итак, бытие сферично, существует в пространстве и занимает то же пространство, что и Мир Мнений. Из поэмы мы узнаем, что Богиня говорит практически об одном и том же, сначала с точки зрения Истины (истинное устройство мира), а затем с точки зрения смертных (распространенные взгляды на его же устройство). Но если две вещи

занимают одно и то же пространство в одно и то же время, то, вероятно, — это одна и та же вещь, хотя, возможно, рассмотренная с разных сторон. Основа различия этих двух точек зрения — разница между Вечностью и Временем.

В самом начале Пути Истины мы узнаем, что «бытие не создано и неразруσιμο» (В 8, 3), «его не было и не будет, так как оно есть сейчас, все сразу, единое, протяженное» (В 9, 56). То есть Парменид привлекает наше внимание к вечности Бытия. С другой стороны, когда Богиня говорит о вещах, которые смертные правильно считают истинными,

первое, о чем она упоминает – это «становление и разрушение» (В 8, 40); ясно, что этими характеристиками обладают вещи во времени.

Вечное Бытие удерживается на месте божественными силами Дике, Мойрой и Ананке, и в чего следует, по нашему мнению, что Парменид придерживается взглядов на эти божества как на вечных, бессмертных, нерожденных богов-олимпийцев. Другое дело, что в то же время, Парменид следует Ксенофану, выводя богов за пределы человеческой сферы и помещая их в мир Истины, утверждая вечность

божественных сил. Чалмерс, во всяком случае, отмечает, что различие между человеческим бытием и божественными силами в какой-то мере предвещено гомеровским: «тем, что говорят боги» и «тем, что говорят люди»).

Пути Истины – это описание вечного Бытия. Все утверждения, которые не относятся к нему, не касаются Истины, хотя и не исключают возможности их существования. Но существование во времени и существование в вечности – разные существования. И только то, что «Есть», может быть правильно названо. По Пармениду, нельзя

сказать, что человек или любой другой преходящий предмет существует, там как эти предметы не вечны. Кроме того, если объект движется в пространстве, мы должны помнить, что к нему применимы только временные характеристики, ведь всеохватывающее бытие остается неизменным. Истинно сказать: «Существует Единое, многое изменяется и проходит».

Истина, достигаемая на пути разумного рассуждения, это то, что оказывается логически необходимым, и в онтологическом плане относится к вечности, но это

вовсе не означает, что мир смертных — мир иллюзий. В этом мире человек живет и страдает, руководствуется законами и пытается рассуждать об истине и о мире. И Парменид соглашается с тем, что управляется этот человеческий мир теми же божественными силами, что и путь Истины, и для человека, существующего во времени и руководствующегося законами этого временного мира, он представляется истинным. Парменид как раз и выступает против того, что Истина может быть открыта на уровне принятых рассуждений. Его задача — отличить кажущееся, становящееся

от истинного. Он выступает против неадекватностей, имеющих в суждениях о мире, принятых среди смертных.

Дальнейшее следствие из этого заключалось в требовании опровергнуть мнения смертных о богах. В соответствии с этим, во всех трех частях поэмы, в Прологе она хранит ключи от ворот Ночи и Дня. Она и Фемис ведут куроса по пути истины. В мире истины она следит за тем, чтобы истинно сущее не могло исчезнуть, а в мире кажущегося она управляет всеми вещами. Другая богиня – Ананке. В мире истины она связывает сущее в

целое и недвижимое, держит его в оковах предела. Но эти же оковы предела ограничивают звездный круг.

Направленность пояснений Парменида сводится к тому, чтобы свести изменения к стабильности. Если постоянство рассматривается как основное свойство вещей, то изменение может действовать только на поверхности вещей. Под этой изменяющейся поверхностью должен быть постоянный и идентичный субстрат, что и пытались обосновать досократики, начиная с Фалеса, так как изменение должно иметь свой неизменный источник.

Как общий источник вещей, он должен быть производящим и как общая связь между всеми вещами он должен в то же время быть основой для всевозможных изменений.

Наиболее очевидное решение, принятое досократиками, гилозоитами и пантеистами — рассматривать общий субстрат как нечто постоянно живое и божественное, так как в идее постоянной жизни понятия тождественности и различия кажутся соединенными в том плане, что стабильность превалирует, не устраняя возможности движения.

Это заключение не было результатом чисто теоретической абстракции. В повседневной жизни изменение наиболее очевидно в живом. Речь может идти о уже упоминавшейся генетической модели мира. Для мифологического сознания является характерным предположение о том, что каждое изменение – род жизни и что все изменяется, и мир как целое, которое осуществляется за счет единства природы, богов и человека, есть живое существо. Подобное заключение предполагает такую точку зрения на мир, в котором нет резкого различия между человеком и его окружением. Мы являемся живой

частью живого целого. Такой взгляд на мир исследователи называют «гилозоизмом». И этот термин употребляется для обозначения фундаментальной характеристики раннегреческого мышления. Гилозоизм очень явственен в гомеровском эпосе.

Гилозоизм присутствует и в учении Парменида, но лишь во второй части поэмы, при характеристике «мира мнений», где философу невозможно было обойтись без обращения к этой особенности раннегреческого мышления. В центре Космогонии Парменида находится Богиня,

которая вводит соединение мужского
и женского:

«А в середине всех их – Богиня, что
всем управляет,

Совокупленье она дарует и страшные
роды...» (В 12)

И «Раньше всех прочих богов, ее
порожденьем был Эрос»

(В 13)

Как уже говорилось, согласно
Пармениду, мир явлений состоит из
двух начал: Света и Ночи и обычно
предполагают, что этот
фундаментальный контраст

соответствует космогоническим принципам мужского и женского. После того, как мир уже создан, он продолжает детерминироваться силами Света и Ночи. Живой характер этих сил также виден из того, что движение Огня отмечается глаголом «*hiesthai*» – «бороться» (В 12, 2), термин, который употребляется по отношению к живым существам. Так же, повествуя о происхождении земли и небесных тел, Парменид говорит, что они «ринулись, чтобы родиться» (В 11, 3). То же значение содержит фраза «горячий импульс (*menos*) звезд» (В 11). Этот живой импульс объявляет

себя в «действиях солнца и луны» (В 10, 3–4). Последняя «блуждает вокруг» (В 10, 4 и В 14) и постоянно «вглядывается в направлении лучей солнца» (В 15). Становление вещей отмечается глаголом «*phurai*» – «быть рожденным», а их развитие «*threphesthai*» – «расти». Там, где Парменид излагает традиционные учения, там, где он находится на уровне знания своего времени, он тоже гилозоист. Но это не имеет никакого отношения к «Миру Истины».

То, что «Есть» по Истине, подчинено только логическим законам, это сфера мышления, где не властны

чувственные аналогии. Здесь Парменид оказался намного впереди своих предшественников, да и некоторых последователей (например, Мелисса, который вульгаризировал понятие «Бытия», сделав из него чувственное тело).

«Мысль первых древнегреческих философов была устремлена на уяснение сути окружающей человека природы. Сам человек выступал при этом неотъемлемой частью природы. Однако по мере возрастания личностного начала в общественной жизни древних греков в предмет философии все более включается сама познающая мысль человека,

нарастает гносеологическая проблематика.

Проблема познающего понятийного мышления в ранней греческой философии с наибольшей силой и отчетливостью была поставлена Парменидом. Автор поэмы «О природе» первым противопоставил понятие как единственно адекватное орудие мысли, постигающей истину, чувственному образу, вводящему нас лишь в область мнений». (Соколов В.В. История античной диалектики. М., 1972, с. 37)

Признание познающей мысли субъекта в качестве

основополагающего принципа философии Парменида кажется совершенно уместным. Парменид переходит от проблемы человеческой мудрости и незнания к вопросу о путях и методах познания, где рефлексивная установка оказывается методологическим и антропологическим принципом. Восхождение в мир Истины не отвлекает человека от божественной сферы и не означает отказа от мира людей, но этот путь оказывается дорогой человеческих интеллектуальных побед, а некоторые исследователи считают — правильного морального выбора.

Возникающая теоретически-методологическая установка преодолевает расхожий антропологизм и обращает человека к вопросу о трансцендентном.

Обратимся к работе Стефана Вельцка, который говорит о следующем: ставится задача постижения бытия как такового, и это выступает как результат познания самого себя. В проявляющемся познании латентно понимание бытия. Условием и результатом этого самосознания будет то, что эти значимости интерсубъективируются. Данная онтологическая концепция есть условие познания истины —

poein – то есть уровень ноэтический.
Это первый путь. Второй путь –
тривиальное. Нормативность первого
пути кроется в формуле «бытие и
познаваемое – одно и то же. (См.:
Welzk S. Die Einheit der Erfahrung. Eine
Interpretation der parmenidischen
Fragmente. Munchen – Wien, 1976. S.
66). Ìèð ííáíèý íáíáôîäè Ìàðìáíèäó,
÷òíáû ÷ãðãç èñòîêîäàíèä
ñóùãñòâóðùããî ïðîããñòè äãî îòðèöàíèä,
îîñêîüèó ó íããî îäèí ìèð
îðàðàèòðèçîáàí ìðè ìîìòè äðóãîãî, è
íáúãäèíò ýòè ìèð ÷ãèíãè.
Ôáíîíáíàëüíèè ìèð òîæã ãñòü, è â èàêîé-
òî ñòáíáíèè íí ìðè÷ãòòáí áòòèð, òî ãñòü
ýèâýòñý òàì, ÷òî “Ãñòü”. Ðã÷ü èäãò

[illegible]

äåëààò âîçîîæíûî âñÿêèè
èìòåëëåêòóàëëüíûé îïûò.

Глава 10. Культурная парадигма раннегреческой философии

Проведенное исследование
позволяет заключить о широком
спектре антропологических
интересов первых философов.
Раннегреческая натурфилософия, от
начала ее у Фалеса и до Гераклита
включительно, не была лишь
философией природы – в одном
каком-то (и прежде всего
современном) смысле слова.
Раннегреческие мыслители оставили

огромный мировоззренческий материал, свидетельствующий об их устойчивом интересе к человеку. Рассмотрение проблем мироздания служило у них обоснованию норм человеческой жизни, положения человека в мире, путей достижения благочестия, справедливости и даже личного счастья. Космологическая проблематика, характерная для раннегреческой натурфилософии, переплетается в ней с антропологической, присутствие человека в мире постоянно подразумевается. Может быть. поэтому космологические построения раннегреческих

мыслителей и кажутся нам наивными. Но они служили глобальной задаче: обоснованию гармонического взаимодействия человека с природой. Для них само собой разумеющимся было то, что человек должен жить «по природе», в соответствии с природой. Конечно, и «теорийное» рассмотрение природы не было у досократиков противопоставлено рассмотрению человека.

Космогонические версии древнегреческих философов служили своеобразным введением в описание природы человеческого мира. Они объясняли появление человека в

мире, рождение самого мира, его
растительное и животное
своеобразие. При этом сохранялась
ориентация на человеческий разум
как на средство жизни «по природе».
Можно сказать, что наряду с
натуралистическими концепциями
человека раннегреческие мыслители
развивали интеллектуалистическую
трактовку человека. Душа не только
соединяла человека с живой
природой, но в ней находилась
высшее (разумное) начало, о чем,
собственно, и провозгласили ранние
пифагорейцы. Ориентация на
человеческий разум была
противопоставлена традиционной

мифологической ориентации на богов как на первоисточник знаний и подателей благ. Уже Ксенофан приходит к заключению, что люди сами «находят лучшее», то есть создают свою культуру.

Конечно, огромный антропологический материал, содержащийся в философии раннегреческих мыслителей, позволяет по-иному взглянуть и на сам генезис философии.

Обоснование проблемы субстанции, содержащееся в натурфилософских учениях, с этих позиций выглядит не простым развитием предшествующих космогонических версий,

характерных для перерезрелой мифологии, а ответом на сложные мировоззренческие вопросы и, прежде всего, на вопросы о том, «что такое человек», каково его назначение и смысл его жизни. Эти вопросы не являются привилегией философии, они свидетельствуют о формировании нового(полисного) сознания и входят в систему рационалистических миропредставлений, проявляющихся в поэзии, драме, зачатках правовой мысли. В широком контексте размышлений о человеческой судьбе и справедливости зарождается и философская тематика.

Обосновывается же она путем космогонических и космологических построений и при обязательном обращении к науке (математике, медицине, географии и т.д.).

Антропологическое направление поиска как бы скрепляет воедино философские размышления с научным поиском, гуманизирует его, дает возможность приблизить его результаты к человеку, что, в частности, находит проявление в интеллектуалистической этике раннегреческих мыслителей, зачатки которой наблюдаются уже у Анаксимандра и которая присутствует в виде широких

этических размышлений у Ксенофана и Пифагора. Космология, космогония, этика не отделены друг от друга. Все вместе они характеризуют античное учение о человеке (на раннем этапе развития философии).

Сама картина мироздания, создаваемая первыми философами, представляет собой данный в наглядно-образной форме ответ на вопросы полисной жизни. Здесь присутствуют основные реальности личной и общественной жизни древнего грека: человек, бог и государство. Но боги не могут дать ответа на ставшими жизненно

важными вопросы о справедливости и благочестии, о силе, мудрости и т.д. Но на эти, бывшие привилегией богов, вопросы (собственно, каждый бог – это персонифицированный ответ на вопросы хозяйственной, политической и общественной жизни), полисной жизни дерзает ответить человек, открыто заявляющий о своем стремлении к мудрости, назвавший ее устами Ксенофана «полезной», в отличие от «вымыслов прежних времен», бесполезных и бессмысленных.

Обостренный интерес к явлением политической жизни, к межполисным и внутриполисным

отношениям сочетается у раннегреческих мыслителей с размышлением о судьбах мироздания. Досократики действительно переносят и политическую терминологию, и политическую проблематику на модель мироздания. Но было бы неправомерно рассматривать эту особенность как прямое следствие мифологического мышления, от которого они не могли избавиться. Благодаря перенесению проблем борьбы и справедливости, «хюбрис» и «адикии» и следующей за ними космической компенсации справедливости на космос

открывался целый спектр возможностей рационалистического обсуждения проблем человеческого поведения и взаимоотношений. Не случайно досократики являлись политическими советниками в своих городах, улаживали государственные споры, предлагали конституции. Благодаря своему тотальному взгляду на мироздание, они глубже осознавали сущность социально-антропо-логических проблем, доводили постановку этих проблем до принципиального вопроса о взаимоотношении человека и природы, о жизни человека в соответствии с космическим

порядком. Антропологическое мышление досократиков ориентирует на рассмотрение центральных вопросов политики (вопросов о войне и мире, о власти и т.д.) в изначальной связи с проблемой природного окружения человека, жизни «по природе».

Раннегреческая натурфилософия – это способ философствования и способ миропонимания, в котором *physis* играет ключевую роль, интегрируя мироздание: природу с человеком и богов с природой. Но природа при этом не обособливается как объект самостоятельного и специального рассмотрения, и не

отрывается от окружающих человека вещей, не изначально трансцендентируется, а предстает перед человеком труднопостижимым, но доступным абсолют и, оказываясь предметом философствования, выступает прежде всего как совокупность окружающих человека вещей – *ta panta*. Другое дело, что человек не может и не должен останавливаться на феноменах, «человек философствующий», как отмечал Аристотель, начинает «удивляться». Они ищет подлинной природы, которая «любит скрываться» и на этом пути обращается к началам

мироздания – arche. При этом человек остается на переднем плане в картине мироздания. Собственно, космос – это космизированный мир человеческой повседневности. Однако репрезентаторами мирового порядка в предфилософии остаются боги-олимпийцы во главе с Зевсом – «отцом и бессмертных и смертных». Взаимоотношения человека с капризными по отношению к нему и возвышающимся над ним богами составляют обязательный элемент в системе миропредставлений Гомера и Гесиода. Хотя философы («физиологи») так же, как и «теологи» центральную роль в

системе мироздания отводят земле — месту обитания человека, но при этом они не обращаются к богам. Рациональное описание мира начинается с вопроса о его происхождении и завершается проблемами антропогенеза. Человек находится в тех же условиях, что и вся природа. Он натурализован. Ряд идей Анаксимандра и Пифагора следует выделить специально: геометрическая модель Вселенной, при помощи которой обосновывается устойчивость земли или центрально место Гестии, явно отвечает особенностям полисного сознания, тяготеющего к подчинению

разнообразных явлений единому полисному закону, который выступает к для ранних философов воплощением «дикее».

При этом антропологизм выступает принципом философствования о «началах». Понятие «архэ» имеет изначальный смысл управления, власти, составлявших ранее прерогативу богов, а обращение к природным стихиям как «началам мироздания» свидетельствует о перенесении на них мощного заряда креационных потенций. Наша позиция сводится к тому, что такого рода экстраполяция предполагала длительный предшествующий ему

процесс мировоззренческих
переориентаций, перенесения
поведенческих регуляций с богов на
природу («по природе», а не «по
установлению») и соответствующие
механизмы социального обновления.
Речь может идти уже о гомеровском
обществе, в котором система
регуляций обосновывается нормами
«героического кодекса», не только
предполагающего индивидуальную
ориентацию, но соревнование, agon,
где слава и честь подтверждаются
личными достижениями. И хотя
превалируют воинские добродетели,
они предполагают не только силу, но
и разум (noys), способность

распознать ситуацию, за внешним покровом увидеть внутреннее. Природа воспринимается как разумно устроенный мир, в котором находят место и боги, и разумный человек не будет оспаривать их прерогатив, так же, как неразумно было бы поступать наперекор стихии. В то же время, в такой картине анахронизмом выглядели бы восточные боги – творцы мироздания и человеческих судеб.

В гомеровском эпосе судьба стоит над богами, а наиболее отчетливые черты хтонических богов подлежат осмеянию. Акцент переносится на современность, на вечно

обновляющуюся и живую природу, мир не знает творца, он сам становится божественным и боги охраняют его как не подлежащий разрушению порядок. Боги не изгонялись из полисной сферы, они оставались охранителями города, но рациональному обсуждению в суде, в народном собрании подлежали и вопросы религиозные.

Благоразумный человек не будет оскорблять богов, опасаясь вызвать без нужды их гнев, но в сфере человеческих дел, где выдвигаются цели и принимаются решения, он будет руководствоваться, прежде всего, соображениями разума.

Но не разрывает ли «человек полисный» прежние связи с природой, которые ранее были столь естественны и связывались с обожествлением и оживотворением ее и с ритуальными священнодействиями? Сразу ответим – нет. И дело не только в том, что природа превращается в первых философских учениях в объект теоретического видения, но и в том, что персонификации (пусть и слабые, выступающие в роли предпонятий) и гилозоизм не искоренимы в первых философских концепциях природы. Нет нужды отдавать предпочтение ни первой стороне вопроса (как это

делается в гносеогенных концепциях происхождения философии), ни второй (находящей обоснование в мифогенных концепциях).

Эмансипация человеческого мышления, произошедшая в полисной сфере, и гилозоистическое миропредставление первых философов составляли единое и нерасторжимое целое. Гилозоизм позволял ввести человека в картину мироздания, а полисный рационализм не только был нацелен на «дикое» как на норму социо- и правопорядка, но и предполагал человеческую личность, поиск смыслообразующих ценностей,

превращение человека в загадку для самого себя.

Космическая компенсация и мера, лежащие в основании мира (что было так естественно для греческого рационализма), не нуждались более в божественных репрезентациях.

Отныне большой работой философии являлось освобождение людей от прежних обычаев и предрассудков, ставших на пути людей и их разумного (а с этим и связана изначальная просветительская функция древнегреческой философии) общения с природой. Дело в том, что в рационалистической ориентации

на меру и порядок не снималось фундаментальная ориентация на жизнь «по природе». Правильно отмечал Ф. Корнфорд, что греческая философия снимала самый верхний, поверхностный слой олимпийской религии. При этом действительно обнажались самые архаические слои античной парадигмы – нацеленность не на переустройство природы, а на жизнь в согласии с ней. Подвигом эмансипированного разума было открытие порядка в природе, и его предписания не шли далее просветительского призыва жить «по природе». Но чего не заметил Корнфорд, так это того, что древние

религиозные идеи не были самоцелью философии. Они подлежали трансформации и подчинению с целью обоснования рациональной социоэтической нормативности. Репрезентатором этой нормативности выступала «physis», сводящая в единый, подлежащий рациональному обоснованию узел богов, людей и природы. А уж рациональное обоснование человеческой жизни потребовало привлечения и огромного теокосмогонического материала, и эмпирических знаний, и дедуктивных наук, но так и не могло заполнить открывшийся

мировоззренческий вакуум
самоопределяющейся (то есть,
самостоятельно определяющей
жизненный выбор) человеческой
личности.

В то же время, формирование полиса
, кодификация права и утверждение
законности, которая связывались в
массовом сознании с
покровительством молодого
поколения богов-олимпийцев,
привели к реставрации древних
теогонических версий, обосно-
вывавших ранее власть олимпийцев.
Нельзя считать это самостоятельной
задачей эти теогонии, в центре их
интересов находилось настоящее

человека – борьба человека за справедливость и хлеб насущный, но настолько был силен интерес к обоснованию справедливости и порядка в этом мире, что сквозь теогонию проглядывает космогония и космология: мир в его целостности уже находится перед взглядом поэта-мыслителя. И все же в предфилософии нет обращения к началам, а обращение к наличному миру, с целью его обоснования (Зевс и другие олимпийцы утвердили порядок и справедливость) завершалась теогоническими (мифологическими) повествованиями: хотя Гесиод

пытается доказывать, способ доказательства сводится к мифологическому обоснованию. Само право – горизонт повседневной жизни древнего грека – только в условиях сформировавшегося полиса опирается не на богов–охранителей и носителей справедливости, а на *dike*, приобретающей в условиях полиса характер абстрактной правовой идеи, подлежащей обсуждению и рационализации, что в целом предполагало переход от Микен к полису, где рядом с жизнью «по заветам отцов» утверждается принцип разумной жизни, где обоснование полисных ценностей

(добродетелей разума – справедливости, рассудительности и т.д.) требовало всеобщего признания, обоснования и доказательства, что объясняется характером античной государственности.

Античная государственность соответствовала ограниченному характеру производственных отношений. Целью производства являлось производство не стоимости и накопление богатства, а потребительной стоимости и обеспечение государству наилучших граждан. Нам представляется, что у Маркса мы находим ответы на вопросы «бытийности»,

раннегреческой философии. Маркс проанализировал действительные основы не только греческого искусства, но и культуры и философии, которыми выступали ограничения античного производства, нацеленного на производство потребительных стоимостей, то есть имеющего своей целью человека. Другое дело, что само производство разрушает эту ограниченность. Но в условиях полиса социально-экономическая и культурная и философская парадигма сливаются в единой антропологической направленности. Ориентация античной философии на

рассмотрение окружающего человека мира в его целостности и разумности базируется на выполнении ею, как и всем теоретическим познанием, определенной социально-практической задачи – воспитание граждан полиса. Ориентация античной философии на объяснение человеку его места в мире, рациональных оснований его деятельности проявляется наиболее отчетливо в критические периоды античной истории.

В эпоху эллинизма, с потерей полисами прежней политической самостоятельности вырабатывается

новый идеал познания – достижение «атараксии». Этот идеал соответствовал условиям угасания политической активности граждан, но показательно, что и реализация этого познавательного идеала опять-таки предполагает обращение к космическому универсуму (физика и этика стоиков и эпикурейцев – разные, но взаимосвязанные разделы их учений). Этические проблемы обосновываются физически: «огненный логос», «самоотклоняющиеся атомы».

Рассмотрение человека в единстве с природой, в единстве с космическими связями, отвечает

социальным позициям члена полиса, не мыслимого вне его рамок, но благодаря этому и самосознательно ориентирующегося в политической жизни. Окружающий мир в его единстве, целостности и разумной упорядоченности становится не чужим, а доступным человеку, его усилиям, его возможности самому творить судьбу обозримого полиса. Проблемой для древнегреческих философов (в особенности ранних, которых нет нужды противопоставлять, как это делает Хайдеггер, ни Платону, ни Аристотелю) был сам мир – космос, во всем многообразии его

отношений. При определении устойчивого основания этого многообразия происходило наложение на объективно выявленные природные связи связей социальных. Та или иная доля социоморфизма и антропоморфизма, с которой рассматриваются предельные основания мира—космоса, характеризуют поэтический склад ума, «прислушивание к голосу бытия», обнаруживает устойчивое стремление вычитать социальные и даже личные судьбы в «книге природы».

Использование социально-антропологических образов при построении философских учений тем самым корректирует, уточняет и завершает на общем уровне картину мира – космоса, связывает воедино его различные аспекты. Ведь при этом не только онтология, но и гносеология становятся связанными с этикой, статикой, антропологией и социологией – они становятся различными аспектами изучения единого, природно-человеческого мира. Естественности включения социального мира в природный античной философии соответствует объединение природного и

социального миров в единый объект исследования, рассмотрение онтологических оснований мира одновременно как оснований поведения, а соответственно, познания, эстетического созерцания и этического долженствования человека античного полиса.

Но эти же полисные ценности должны были стать предметом философского обоснования и размышления. И окружающий человека мир, и способ ориентации в нем, и способы его оценок должны были быть обоснованы применительно к человеку, заявившему о своем нравственном и

политическом самоопределении. Человек должен быть стать «мерой вещей», расцениваться как «мера вещей». Было ли это возможно до софистов и Сократа? Возник ли у первых философов вопрос о человеке, с его гордой претензией оценивать мир сквозь призму собственных ценностей, то есть давая миру мировоззренческую окраску, нагружая мир человеческими ценностями. Было ли это возможно до софистов и Сократа? Здесь решающим является вопрос о древнегреческой лирике и первых философах, как наследниках поэзии и подвижниках личностно-

центростного видения мир.
Ценности гомеровского человека –
«дике», «айдос», «арете»
превращаются в конструкты личного
видения мира, позволяющие
представить мир в системе
рациональных обоснований,
провозглашаемых лирическим
поэтом ценностей, где личный мир
разворачивается в целый спектр
космологических реалий. Близость
философии в личностном тоне
оценок человеческой жизни и
переход к объективностным
способам обоснования виден уже у
Солона. В отличие от лирики,
философия стремится дать

общезначимую картину мира, дойти до его последних оснований, но не порывает с мифологией как с исходным идейным материалом, и в этом качестве остается, прежде всего, космогония. Но и космогония в этой обращенности к наличному миру, а не к богам, к вещам в мире, служит не воспроизведению богов в их чувственной видимости и наглядности, а тому, чтобы, опираясь не на чувства и веру, а на разум этому чувственно-конкретному миру сообщить его второй план, позволяющий видеть мир во всей гамме его значений, ценностей, установок и смыслов.

Здесь можно проследить два спектра видения мира «первыми философами» — наглядность, достоверность мира, убедительность построения мировой модели.

Насколько убедительна (привлекались мифологические образы и в то же время математические или логические обоснования) — зависело от всей системы обоснований. И второе, стремление обосновать место человека в этом мире, здесь, единение человека с этим миром. С ним связана принципиальная установка античной философии — натурализм, диапазон которой — от

гилозоизма до пантеизма включительно. Уже у Фалеса гилозоизм перерастает в пантеизм, но и у пантеистов Ксенофана и Гераклита до конца не искореняется гилозоизм. Но благодаря этому человек был близок к природе, а природа доступна человеческому разуму (логосу). Отсюда микро- и макроуровни их рассмотрения. Первыми стали на этот путь пифагорейцы: на пути интроспекции, анализа чисел открывается внешний мир, не возникает проблемы соотнесения этого, найденного внутреннего мира с внешним. Они изначально

соотнесены. Отсюда объясним гераклитовский человек, этот эмпирический индивид, но главное в нем — душа, которая не имеет пределов, так глубок ее логос.

Наиболее отчетливо стремление перенести человеческие ценности из обыденно-мифологической обстановки в космическую проекцию проявляется у Ксенофана. Но он отказывается от космических спекуляций. Он самый непримиримый борец с антропоморфизмом, с человеческими заблуждениями. Он вносит в раннегреческие миро — и человекопредставления самую

существенную деталь – обыденная жизнь не протекает «по природе», а представляет собой «произвольные установления». Ксенофан показывает, что жизнь «по природе» требует особого – мудрости. Он наиболее убедительно доказывает (хотя уже у Анаксимандра используется образ «дикое»), что эта жизнь – полисная. Он обосновывает полисные ценности – благозаконие и мудрость, и добродетель благочестивых мужей. «Эвномия» превращается в самостоятельную проблему, но человек «по природе», опираясь на собственный разум, становится причастным к полисным

ценностям. Человек лишь искажил язык природы: есть ошибки в словоупотреблении (имена богов), но нет необходимости обоснования самодостаточности внутреннего мира человека (сократовское: «Я знаю что ничего не знаю»), а потому и нет понятий, ибо нахождение понятий и есть результат поиска этой самодостаточности.

Мудрость состоит не в понятии, а в умении видеть мир в его божественности, и соответственно, отличать человека от животного, приобщить его к богу, когда бог — это мир в его божественности, вечности, порядке и мере: «вечно живой

огонь», вечное течение жизни, «река жизни», в которую человек не может вступить дважды, не осмыслив бренности своего существования и не осознав высших ценностей, во имя которых стоит жить — честь и справедливость. Сама природа выступала важнейшим, смыслообразующим фактором человеческого сознания. Древние греки, «непрактичные», «наивные», искали в созерцании природы самое ценное, что есть у человека и чего нам так не хватает теперь — подтверждения ценности человеческой жизни и человеческого достоинства. Война городов,

убийства и распри (что также характеризует греческую агонистику), не могли низвести человека до уровня животного: греки знали, что они — дети природы, а природа божественна, разумна и совершенна. И нет другого способа осознать свое несовершенство, как созерцание этого удивительно строя вещей, торжества жизни над смертью, неизменно повторяющейся победы человечности и справедливости над несправедливостью и бесчеловечностью.

Окружающий человека мир (*ta panta* — «все вещи») отличается огромной

смысловой наполненностью, человек же, созерцающий по необходимости только часть этого мира, вынужден делать всеобщие суждения о целом, ведь традиционное знание, которое исходило от богов, обесценивалось, перефразируя Ницше, можно было бы сказать: «Боги умерли, и перед человеком открылась природа».

Человек разрывает единый смысл (логос), присущий природе, одно объявляет хорошим, другое плохим, одно прекрасным, другое безобразным, божественная же общность лишена недостатков.

Гераклит осознал эти истины лучше других ранних философов, он

резюмировал общий фактор
раннегреческой натурфилософии:
высшее, божественное существо
мира не имеет ничего общего ни с
грубым антропоморфизмом,
народных верований, ни с
принятыми очистительными
ритуалами и жертвоприношениями.
Речь идет об умении видеть мир
таким, каков он есть и одновременно
открывать в нем потаенное, второй,
скрытый слой природы, который
доступен не всем, а лишь тем, кто
может «прислушиваться» к природе,
в ком реализована возможность
саморазвертывания, самоуглубления

логоса души, умения «выспросить» самого себя.

Удивительный эффект натурфилософского антропоморфизма исследуемого периода состоит в том, что он обращается к человеку не «в массе», не с целью обоснования социального контроля лишь, как чаще всего трактуют полисную природу рождающейся философии, а к внутреннему миру человека (вообще подчиненность индивидуума полису в нашей литературе в значительной мере преувеличена). Именно обращение к внутреннему миру человека является необходимым

компонентом смыслообразующего отношения к природе. Ранние философы не отрывают человека от природы, а показывают ее как арену, где разворачивается драма (а зачастую и комедия) человеческой жизни. А вот как поступать согласно природе, природным способом (то есть осознавая себя оголенным в своих природных потребностях и устремлениях), как оценивать свою жизнь в природе и по природе – вот здесь и требуются оценки самого себя, которые и представляют собой смыслообразующее движение человеческого духа, мятущегося и жаждущего истины тем в большей

степени, чем более утверждалась и укреплялась греческая социальность: древнегреческая демократия была невозможна, без развитого личностного сознания, грамотности и правовой подготовки (комический образ простака-деревенщины, не знающего полисной жизни, лишь подтверждает развиваемый тезис).

Философия отвечала потребностям личной ориентации человека, порвавшего с традиционными ценностями и обратившегося к разуму как способу решения проблем, нахождения нового, неожиданного решения. Полисный рационализм (и намного ранее —

гомеровский, так ярко проявившийся в образе «интеллектуального героя» – Одиссея), открыл горизонты неизведанного, требовал принятия решений и обоснования новых ценностей, отвечавших личным запросам и претензиям. Как в лирике (здесь это проявляется более наглядно), так и в философии личные переживания доводятся до полноты социального бытия (сопоставления себя и сограждан), а социальное бытие (справедливость, закон, государство) составляют внутреннее содержание личности: человек брал на себя ответственность за всю полноту

бытия, и именно в этих условиях ему необходимо было дать обоснование последних причин, предельных оснований, того, что могло бы сообщить человеку смысл бытия, научить его жизни, дать в результате размышлений над повседневным и обыденным (а мир с его небом и звездами, морем и реками был, да и есть, хотя современный человек этого не замечает, этой повседневностью, вне которой человек невозможен), нечто необыденное, неожиданное, позволяющее прогнозировать не отдельные деяния, но саму жизнь,

вступать в борьбу, страдать, любить и ненавидеть.

В основании перехода от Олимпийского космоса (космизированного бытия богов) к смыслообразному видению мира (космизированному бытию человека) находится процессирующее развитие личности, осложнение внутреннего мира полисного человека.

Возникающая философия как ценностное, смыслообосновывающее образование еще до Сократа (обратившегося к поиску рациональных оснований человеческих действий) с самого начала имела дело с человеком,

рассматривала мир через призму человека, реально заявившего о себе как о «мере вещей». Размышления о том, что есть этот мир составляют содержание «физики» (космогонии и космологии), размышления о том, как существует этот мир, как осуществляется в нем порядок, как вообще возможна в нем упорядоченность, то есть справедливость и право и так далее — все это входит в вопросы «метафизические», свидетельствующие о «божественности» космоса, его вечных законах, которые люди традиционно связывали с именами

богов, и которые, с эмансипацией природы и человека от божественного вмешательства, превратились в «вечные вопросы» человеческой жизни, на которые и давали ответ первые философы в форме краткого изречения о началах («основная философема»), что объединяло «физику» с «метафизикой».

Философствование «о началах» подразумевало и определенный тип аргументации – физиологический, то есть исходящий из представлений и о живой и развивающейся природе – *physis*. Мир рождается подобно живому существу, он растет и

развивается, стареет и умирает. Но в этой «физиологической» модели мира имплицитно содержалось решение проблемы движения, мир рассматривался как «саморазвивающийся», как внутренне активный и приходящий в результате этой активности к норме и мере, собственно к состоянию космоса.

Философия Парменида порывает с физиологической традицией, лишая ее статуса истинности. Истина достигается на путях познания, соответствующих сумме требований, которые реализуются в процессе мышления, истинный путь познания

один, а не укладывающиеся в его рамки акты мышления образуют туманный мир мнений. Парменид первым выразил ту простую мысль, что при всем множестве мнений — истина одна. При этом он сосредоточивает внимание на самом мыслительном процессе: в центре его внимания нейтральное мыслимое, а не мыслящий субъект. Но он не отворачивается от человека, более того, он обосновывает (что столь характерно, пожалуй, для всей античной философии), направленность человека к бытию, и с этой целью указывает на некоторые требования к его мышлению: если

человек может мыслить, то предварительно надо знать, что значит «мыслить» (ноеin). Особый упор при этом Парменид делает на том, что мыслить необходимо, выделяя сумму правил мышления и говорит о необходимости как об опосредовании истинного мышления (chreion), то есть о его зависимости от чего-то третьего, что позволяет оставаться на пути истины и, тем самым, избежать пути лжи. Парменидовскую необходимость есть все основания считать логической необходимостью.

Итак, мышление (как способность умо-зреть предмет, высказ-ываться о

нем) подчиняется сумме требований, главное из которых выглядит как тавтология: для того, чтобы мыслить, необходимо оставаться в области чистой мысли: разумом разрешить задачу бытия, не прибегая к привычному опыту чувства. Но прямого противопоставления мышления (разума) чувствам нет, речь постоянно идет именно о разуме, неспособность при этом отказаться от привычного приводит совершенно к иным результатам, чем при следовании по пути разума. Вот эти результаты – два мира (мир истины и мир мнения) – и противостоят друг другу.

В первом случае («устойчивый ум») – это речь правдивая, «истинный логос»: вести правильную речь – это говорить, думая, и давать предметам истинные имена. «Одно и то же мыслить и быть», поскольку истинное мышление всегда говорит о бытии. Мышление всегда высказывается, высказывается о том самом мире, в котором человек руководствуется не истиной, а опытом привычки. И поскольку человек не остается на пути разума, в высказывании и именовании предметов, уделом его оказывается «псевдологос», «имя пустое». Мыслить, говорить и именовать

предметы – это и значит быть. Вряд ли проблема исчерпывается анализом в поэме Парменида связки «есть», сопутствующей каждому высказыванию о предметах. В онтологизме Парменида присутствуют более мощные пласты архаического онтологизма, связывающего бытийственность с логосом, с самообнаружением бытия, со способностью вещей говорить самим за себя.

Человек мог только развивать эту, свойственную природе способность к самораскрытию, самореализации: «логос души так глубок, что границ его найти невозможно», вещает

Гераклит. Развивая в себе этот субъективный логос, прислушиваясь к природе, разделяя слова по природе, человек и добирается до сути бытия: истинное бытие (божество) неизменно, и воплощаясь в явлениях, оно меняется подобно благовониям, которым мы и даем имена. Но человеческий мир и несет в себе две ипостаси: бытия и небытия, божественного и смертного, потому он и есть борьба, переход противоположного друг в друга. Вглядываясь в природу, человек обнаруживает в ней внутреннее противоречие,

обнаруживает истину. Это и есть путь логоса, по Гераклиту.

Самое поразительное, что и Парменид не отказывается от чувственного мира. Это проявляется не только и не столько в том, что рядом с миром истины возможен мир мнения (вторая часть поэмы). Он не только возможен, но и необходим. Без наличия этого мира было бы невозможно мышление, был бы невозможен и «истинный логос», рядом с которым находится «псевдологос». «Истинный логос» равнозначен обсуждению истины, ему противостоит множественность слов, «звуки обманчивых слов» и

«мнения смертных». Собственно, здесь Парменид обсуждает связанную с учением о логосе тематику «истинности имен по природе», встречающуюся и у Гераклита.

Рассмотрение имен по природе идентифицируется у Гераклита с обсуждением их по сути (существу). Но люди не понимают логоса ни до того, как услышат Гераклита, ни услышав впервые. Поэтому он предпочитает идти не по пути объяснения, а намеками указывает истину, предпочитая всему то, что можно увидеть. Природа вещей (живая, разумная природа) сама

являет человеку свой облик, свои противоположности, без которых она невозможна. Суть в том, чтобы увидеть это двуединое состояние противоположностей. Т.е. Гераклита интересует логос природы.

Парменида интересует логос истины. И прежде всего, он оспаривает двуединство форм. В этом случае мы попадаем в противоречие: «одно и то же тем же самым и не тем же самым зовем».

Вот здесь и обнаруживается различие в вопросе об истинности имен по природе. У Гераклита лжесвидетелей достигнут Эриннии, блюстительницы Правды. У

Парменида Правда сама ведет по пути к Истине. Роль Правды состоит не в корректирующей функции, а в самом пути. У Гераклита – это путь борьбы, распри, у Парменида – единение. Что признать за истину: изменчивое течение вещей и лежащую в их основе борьбу как тождество противоположностей в той безымянной основе, которая «хочет и не хочет имени Зевса», у Гераклита; или обособившуюся и получившую у Парменида набор имен (неподвижность, замкнутость и т.д.) «истинную природу». Вот эти имена, прошедшие логическую обработку на истинность, и есть

имена «по природе», а все имена, которые соответствуют мнению смертных, есть «имя пустое»

Соответственно, происходит радикальная переориентация: все, что окружает человека, согласно учению Парменида – условности. Существующее «по природе», то, что действительно есть (бытие), постигается умом. Один и тот же мир, взятый в двух измерениях – человеческой повседневности и умопостижения, раскалывается на две области – мнение смертных и истины. А это значит, что обесцениваются, прежде всего, природные основания наглядного

мира: «рождение и гибель отбрасываются истинным убеждением». Физика живого и наглядного мира, вместе с разрушением гилозоизма (с признанием трагической несостоятельности рождения и гибели вещей) лишается и своих онтологических и метафизических оснований. Единый человеческий космос разрушается, и мир раздваивается на сферу онтологического, истинного бытия, из которой изгоняется человек не мыслящий, и сферу физической, неистинной реальности – удела человеческой повседневности.

Заключение

Раннегреческие мыслители оставили огромный материал, свидетельствующий об их устойчивом интересе к человеку при рассмотрении проблем мироздания, анализ которых служил обоснованию норм человеческой жизни, положения человека в мире, путей достижения благочестия, справедливости и личного счастья. Поэтому нельзя сказать, что античная натурфилософия была «чистой философией природы». Обоснование природы космоса

служило обоснованию природы человека.

Космологическая проблематика, характерная для раннегреческой натурфилософии, переплетается с антропологической. Присутствие человека в мире предполагается постоянно. Может быть, поэтому космологические построения раннегреческих мыслителей и кажутся нам наивными. Однако они служили глобальной задаче: обоснованию гармонического взаимодействия человека с природой. Для них само собой разумеющимся было то, что человек должен жить «по природе», в соответствии с

природой. Конечно, и в теории рассмотрение природы не могло быть противопоставлено рассмотрению человека. Различного рода космогонические версии также служили своеобразным введением в описание природно-человеческого мира. Они объясняли появление человека в мире, рождение самого мира, его растительного и животного многообразия. При этом сохранялась ориентация на человеческий разум как на средство жизни «по природе». Можно сказать, что наряду с натуралистическими концепциями раннегреческие мыслители развивали интеллектуалистическую

трактовку человека. Душа не только соединяла человека с живой природой, уже пифагорейцы выделяют в душе высшее разумное начало. Ориентация на человеческий разум была противопоставлена традиционной мифологической ориентации на богов как на хранителей знаний. Уже Ксенофан считал, что люди сами создают свою культуру.

Антропологические концепции раннегреческих мыслителей позволяют по-иному взглянуть и на сам генезис философии. Разработка проблемы субстанции с этих позиций выглядит не простым

развитием предшествующих
космогонических версий,
характерных для перзрелой
мифологии, а способом обоснования
антропологических идей, которые
входят в систему
рационалистических
миропредставлений, проявляющихся
в поэзии, драме, зачатках правовой
мысли. В широком контексте
размышлений о человеческой судьбе
и справедливости зарождается
философская тематика. Она
обосновывается путем
космогонических построений при
обязательном обращении к античной
науке — математике, медицине,

географии и т. д. Обращение к философии скрепляет воедино размышления о человеке с научным поиском, дает возможность приблизить его результаты к человеку. Последнее особенно отчетливо проявляется в единстве раннегреческой «физики» и интеллектуалистической «этики», зачатки которой наблюдаются у Анаксимандра и отчетливо присутствуют у Ксенофана и Пифагора. Космология, космогония, «этика» и зарождающаяся «онтология» не отделены друг от друга, они все вместе (при этом космогония уже у Ксенофана и

Гераклита, а тем более у Парменида теряет свое прежнее значение) характеризуют античное учение о человеке на данном этапе развития философии.

Литература

1. Аверинцев С.С.
«Греческая литература» и
ближневосточная «словесность» //
Типология и взаимосвязь
литератур Древнего мира. М.:
Наука, 1971.

2. Аверинцев С.С. Образ
античности в западноевропейской

культуре 20 в. Некоторые замечания. // Новое в современной классической филологии. И.: Наука, 1979.

3. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // Античность и Византия. М., 1975.

4. Андреев Ю.В. К проблеме послемикенского регресса // Вестник древней истории. 1985. №3.

5. Андреев Ю.В.

Раннегреческий полис. Л., 1976.

6. Античная Греция. Т.1.

Становление и развитие полиса.
М., 1983.

7. Античная культура и

современная наука. М.: Наука,
1985.

8. Античная лирика. Серия

1 БВЛ. Античный мир. М., 1968.

9. Античность как тип

культуры. / Отв. ред. А.Ф. Лосев.
М., 1988.

10. Аристотель.

Метафизика. / Пер. и примеч. А.В. Кубицкого. М. – Л., 1934.

11. Аристотель. Соч. в 4-х

тт. Т.1, М., 1976. Т.2, М., 1978. Т.3, М., 1981. Т.4, М., 1983.

12. Асмус В.Ф. Античная

философия. М., 1976.

13. Ахутин А.В. История

принципов физического эксперимента. От античности до 17 в. М., 1976.

14. Ахутин А.В. У истоков

теоретического мышления.

Вопросы философии, 1973, №1.

15. Белявский И.Г.,
Шкуратов В.А. Проблемы
исторической психологии. Ростов-
н/Д, 1982.

16. Благовещенский Н.Н. О
гиератике в древнем греческом
искусстве. // Пропилеи. Сборник
статей по классической
древности. Кн. 1. М., 1856.

17. Богаевский Б.Л.
Земледельческая религия Афин. Т.
1. Пг., 1916. VIII.

18. Богомоллов А.С.
Античная философия. М.: МГУ,

1985.

19. Борухович В.Г. История древнегреческой литературы. Саратов. 1982.

20. Васильева Т.В.
«Стихослагающая» герменевника М.Хайдеггера как метод историко-философского исследования. // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., 1987.

21. Васильева Т.В.
Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М., 1985.

22. Вернан Ж.–П.

Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

23. Властос Г. Теогония

Гезиода и Прометей. (Разбор сказаний).СПб., 1897.

24. Габитова Р.М.

М.Хайдеггер и античная философия. // Вопросы философии. М., 1972. № 11.

25. Гадамер Х.–Г. Истина и

метод. М., 1988.

26. Гайденок П.П.

Эволюция понятия науки. М.,

1980.

27. Гачев В.Д.

Содержательность
художественных форм. Эпос,
лирика, театр. М., 1968.

28. Гегель Г.В.Ф. Лекции
по истории философии. Кн. I //
Соч., Т. IX. М.–Л., 1932.

29. Гезиод. Подстрочный
перевод поэм с греческого. /
Вступление, перевод и примеч.
Георгия Властова. СПб, 1885, X.

30. Гераклит Эфесский.
Фрагменты сочинения, известного
позже под названием «Муза» или

«О природе». / Пер. С.Муравьева.
// Лукреций. О природе вещей. М.,
1983.

31. Гесиод. Теогония.
Работы и дни. // Эллинские поэты.
/ Пер. В.В.Вересаева. М., 1963.

32. Гомер. Илиада. / Пер.
Н.И.Гнедича. М., 1960.

33. Гомер. Одиссея. / Пер.
В.А.Жуковского. М., 1959.

34. Гомперц Т. Греческие
мыслители. Т.1. СПб., 1911.

35. Гордезиани Р.В.
Проблемы гомеровского эпоса.

Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та.,
1978.

36. Гусейнов А.А., Иррлитц
П. Краткая история этики. М.,
1987.

37. Дальский А.Н.
Театрально-зрелищные действия
на Крите и в Микенах. М.–Л.,
1937. IV.

38. Данелиа С.И. Очерки из
истории античной и новой
философии. Тбилиси: Изд-во
Тбил. ун-та, 1986.

39. Джохадзе Д.В.
Основные этапы развития

античной философии. М., 1977.

40. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

41. Доброхотов А.Л.
Гераклит: фрагмент В52 // Из истории античной культуры. М.: МГУ, 1976.

42. Доброхотов А.Л.
Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.

43. Драч Г.В. Идея логоса в натурфилософии Гераклита и ее социальный фон. // Науковедение

и история культуры. Ростов-н/Д, 1973.

44. Драч Г.В. Проблема человека в раннегреческой философии. Ростов-н/Д: Изд-во Рост. унта, 1987.

45. Древнегреческо—русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. тт. 1–2. М., 1958.

46. Дрейк Н., Имбри Дж., Кнаус Дж., Турекиан К. Океан сам по себе и для нас. М., 1982.

47. Дымшиц З. Эпифания Диониса в мифе и обряде. // Ученые записки Ленинградского

университета. № 33. Серия
филологических наук. Вып. 2
Ленинград 1939.

48. Жураковский В.Е.
Очерки по истории античной
педагогике. М., 1940.

49. Зайцев А.И. Культурный
переворот в Древней Греции 8–5
вв до н.э. Л., 1985.

50. Звиревич В.Т.
Натурфилософский тип античных
концепций человека. //
Философские науки. 1982. №6.

51. Зелинский Ф.Ф. Вакх //
Новый энциклопедический

словарь Ф.А.Брокгауза и
И.А.Эфрона. Т. 9.

52. Зелинский Ф.Ф.
Гомеровская психология. Пб.,
1922.

53. Зельин К.К. О методах и
перспективах исследования
раннегреческой философии. //
Вестник древней истории. 1972.
№1.

54. Иванов Вяч. О Дионисе
орфическом. // Русская мысль. Кн.
XI. М.–Пб., 1913.

55. История философии /
Под ред. Г.Ф.Александрова. Т.1.

М., 1940.

56. Казанский Б.В.

Общественно-историческая
обстановка возникновения драмы.
// Из истории Древнего мира и
Средних веков. Л., 1956.

57. Кессиди О.Н.

Натурфилософия Анаксимандра.
Автореф. дис. ... канд. филос.
наук. М., 1977.

58. Кессиди Ф.Х. Гераклит.

М., 1982.

59. Кессиди. Ф.Х. От мифа

к логосу (Становление греческой
философии). М., 1972.

60. Кессиди. Ф.Х. Фалес // Философская энциклопедия в 5-ти томах. М., 1970. Т.5.

61. Клима Йозеф.
Общество и культура Древнего
Двуречья. Прага, 1967.

62. Ключков И.С. Духовная
культура Вавилонии: человек,
судьба, время. М., 1983.

63. Койре А. Очерки
истории философской мысли. М.,
1985.

64. Кон И.С.. Открытие
«Я». М., 1978.

65. Костюченко В.С.

Классическая веданта и
неоведантизм. М., 1983.

66. Лебанидзе Ш. Огонь и
космос в философии Гераклита //
Вопросы философии, 1981. №6.

67. Лебедев А.В. Το areiron:
не Анаксимандр, а Платон и
Аристотель // Вестник древней
истории, 1978. №1–2.

68. Лебедев А.В.

Агональная модель космоса у
Гераклита. // Историко-
философский ежегодник. 87 год.
М., 1987.

69. Лебедев А.В. Фалес и Ксенофан (Древнейшая фиксация космологии Фалеса) // Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1981.

70. Ленин В.И. Полн. собр. соч.

71. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

72. Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960.

73. Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 1983.

74. Лосев А.Ф.

Комментарии к сочинениям
Платона. // Платон. Соч. в 3-х тт.
Т.1. М., 1968.

75. Лосев А.Ф., Тахо—Годи

А.А. Комментарии к сочинениям
Платона // Платон. Соч. в 3-х тт.
Т.3 (I). М., 1971.

76. Маковельский А.О.

Досократики. Ч.1 (Доэлеатовский
период). Казань, 1914. XL. Ч 2.
(Элеатовский период). Казань,
1915.; Ч.3 (Пифагорейцы,
Анаксагор и другие). Казань, 1916.
XXXII.

77. Маковельский А.О.
Древнегреческие атомисты. Баку,
1946.

78. Маковельской А.О.
Апейрон // Философская
энциклопедия в 5 тт. М., 1960. Т1.

79. Маркелов Г.А.
Личность как культурно-
историческое явление (Этюды по
истории индивидуализма). Т.1,
СПб. 1912.

80. Маркс К., Энгельс Ф.
Соч., 2-е изд.

81. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955.

82. Мраз М. Истолкование М. Хайдеггером античной философии. (Основные методологические моменты) // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., 1987.

83. Нейебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968.

84. Нерсисянц В.С. Политические учения Древней

Греции. М., 1979.

85. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. // Полн. собр. соч., Т.1.М., 1912.

86. Новицкий О.
Постепенное развитие древних философских учений связи с развитием языческих верований.
Т2. Религия классического мира и первая половина греческой философии. Киев. 1860. VIII.

87. Новосацкий Н.И.
Елевсинские мистерии. СПб., 1887.

88. Новосацкий Н.И.
Орфические гимны. Варшава,
1900. IV.

89. Оссовская М. Рыцарь и
буржуа. Исследования по истории
морали. М., 1987.

90. Папазоглу Ф. К вопросу
о преемственности общественного
строения в микенской и гомеровской
Греции. Вестник Древней
истории, 1961, №1.

91. Петров М.К. Орфики.
Психея. // Философская
энциклопедия в 5 тт. М., 1967. Т. 4.

92. Петров М.К.

Пентеконтера. В первом классе европейской школы мысли. //

Вопросы истории естествознания и техники. 1987. №3.

93. Платон. Сочинения в 3-

х тт. Т. 1. М., 1968. Т.2. М., 1970. Т. 3(I). М., 1971; Т3 (II). М., 1972.

94. Попович Н.В. Очерк

развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979.

95. Поппер К. Логика и

рост научного знания. М., 1983.

96. Преображенский П.Ф.
В мире античных идей и образов.
М., 1965.

97. Проблема человека в
истории философии (на стыке
Запад – Восток) // Тезисы доклада
республиканской научной
конференции 25 апреля 1984 г.
Вильнюс, 1984.

98. Реальный словарь
классической древности
Ф.Любкера. СПб. – М. 1888.

99. Редкин П.Г. Из лекций
по истории философии права. В
связи с историей философии

вообще. Т. 1. СПб. 1889. XII. Т. 2.
СП. 1889.

100. Рожанский И.Д.
Анаксагор. У истоков античной
науки. М., 1972.

101. Рожанский И.Д.
Развитие естествознания в эпоху
античности. М., 1979.

102. Секст Эмпирик.
Против ученых. // Сочинения в 2-х
тт. Т.1. М., 1976.

103. Семушкин А.В. На
пути к решению проблемы
возникновения философии. //
Вестник Московского

университета. Серия Философия.
1971. №5.

104. Соклов В.В.

Исторические условия
формирования античной
философии и диалектики. //
История античной диалектики.
М., 1972.

105. Соколов В.В.

Философия Древности и
Средневековье. // Антология
мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М.,
1969.

106. Таннери П. Первые

шаги древнегреческой науки. СПб.

1902, XI.

107. Тахо–Годи А.А. О древнегреческом понимании личности на материале термина «сома» // Вопросы классической филологии. 1971. Вып III – IV.

108. Тевзадзе. Г.В., Ионэ Петрици. О назначении человека // А.Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983.

109. Токуридзе Е.И. Человек в античной трагедии. Тбилиси, 1984.

110. Томсон Дж. Исследования по истории

древнегреческого общества. Т. 2.
Первые философы. М., 1959.

111. Топоров В.Н.
Пространство и текст. // Текст:
семантика и структура. М., 1983.

112. Тренчени—
Вальдапфель И. Гомер и Гесиод.
СМ., 1956.

113. Тронский И.М.
Вопросы языкового развития в
античном обществе. Л., 1973.

114. Трубецкой С.Н.
Метафизика в Древней Греции.
М., 1890.

115. Утченко С.Л.

Политические учения Древнего
Рима. М., 1977.

116. Фейерабенд П.

Избранные труды по методологии
науки. М., 1986.

117. Франкорт Г., Франкорт

Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Г. В
преддверии философии. М.:
Наука. 1984.

118. Фрезер Д.Д. Золотая

ветвь. М., 1980.

119. Фрейденберг О.М.

Миф и литература древности. М.,

1978.

120. Фролов Э.Д. Огни Диоскуров. Античные теории переустройства общества и государства. Л., 1984.

121. Фролов Э.Д. Рождение греческого полиса. Л., 1988.

122. Фюстель—де—Куланж. Древнее гражданская община. М., 1895.

123. Хазанов С.М. Классообразование: факторы и механизмы. // Исследования по общей этнографии. М., 1979.

124. Хайдеггер М.
Введение в метафизику. СПб.,
1997.

125. Хайдеггер М. Время
картины мира. / Пер. В.В.
Бибихина. // Новая
технократическая волна на
Западе. М., 1986.

126. Хайдеггер М. Исток
художественного творения. / Пер.
А.В.Михайлова. // Зарубежная
эстетика теория литературы 19–20
вв. Трактаты, статьи, эссе. М.,:
МГУ, 1987.

127. Хайдеггер М. Учение Платона об истине. / Пер. Т.В. Васильевой. // Историко-философский ежегодник. М., 1986.

128. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. В.В.Бибихина. // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

129. Хидашелди Ш.В. Основные особенности гуманизма и творчество Руставели // Вопросы философии 1981, №6.

130. Хидашели Ш.В.
Вопросы грузинского
Ренессанса. Тбилиси:
Мецнииреба, 1984.

131. Хинтиikka Я. Логика –
эпистемологических
исследования. М., 1980.

132. Чанышев А.Н. Виды
мировоззрения и генезис
философии. Вестник МГУ,
Философия, 1978, №4.

133. Чанышев А.Н.
Италийская философия. М., 1975.

134. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

135. Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. М., 1970.

136. Челидзе М.И. «Неписаная» философия Платона с позиций «неписаной» диалектики. // Вопросы философии. 1981. №7.

137. Шишова И.А. Воззрения древних греков на порабощение эллинов. // Рабство

на периферии античного мира. Л., 1968.

138. Шлегель Фр. Эстетика философия, критика. Т. 1. М., 1983.

139. Штайерман Е.М. Античность в современных западных историко-философских теориях. // Вестник древней истории. 196. №3.

140. Шталь И.В. Гомер и «досократики». // Древнегреческая литературная критика. М., 1975.

141. Шталь И.В. Ксенофан – соперник Гомера. Древнегреческая литературная критика. М., 1975.

142. Шталь И.К. К критике феноменологической, экзистенциалистской, юнгшианской и структуралистской методологии (на материале исследований буржуазной литературоведением поэм Гомера). // Теории, школы, концепции (критические анализы). М., 1975.

143. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

144. Яйленко В.П.
Греческая колонизация. V–III вв.
до н.э. М., 1982.

145. Ярхо В.Н. Религиозно-
нравственная проблематика в
поэмах Гесиода. // Вестник
Древней истории. 1965. №3.

146. Ярхо В.Н. Эсхил. М.,
1958.

147. Adkins W. H. Merit and
Responsiluty; a study in Greek
values. – Oxford, Clarendon Press;

New York, Oxford University Press,
1960.

148. Adkins W. H. Moral values and political behaviour in ancient Greece. L., 1972.

149. Alt K. Zum Satz des Anaximenes über die Seele. Hermes. — Zeitschrift für klassischen Philologie, 1973, Bd. 101, H. 2.

150. Asmis A. What is Anaximander's apeiron? — Journal of the History of Philosophy, 1981. vol. 19, N 3.

151. Babut D. La religion des philosophes grecs de Thale's aux

stoicien. P., 1974.

152. Baker H. The Image of man. A study of the idea of human dignity in classical antiquity the middle ages and the renaissance. N. Y., 1961.

153. Becker O. Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken. B., 1937.

154. Bernes J. The Presocratic Philosophers. Vol.1. Thales to Zeno.— London, 1979. XIV.

155. Boas G. Rationalism in greek philosophy. — Baltimore,

1961.

156. Boeder H. Grund und Gegenwart als Frageziel der fruhgriechischen Philosophie. Den Haag martinus Nijhoff, 1962.

157. Bollack O. Zum Verhdlnis von AktuaHitat und Cberlieferung. Neue Hefte fr Philosophie. H. 15-16. Gttingen, 1979.

158. Bornkamm G. Studien zu Antike und Urchristentum. Mnchen, 1959.

159. Bröcker W. Die Geschichte der Philosophie vor

Sokrates. Frankfurt a. M., 1965.

160. Brunet P. Le mythe de la metamorphose. F., 1974.

161. Burckhard J. Griechische Kulturgeschichte. Dritte Aufl. Zw. Bd. Berlin — Stuttgart, 1898.

162. Burkert W. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Hurnberg, 1962.

163. Burnet J. Early Greek Philosophy. L., 1920.

164. Capelle W. Die Vorsokratiker. Stuttgart, 1938.

165. Cassierer E. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: das mythische Denken.

166. Cassierer E. The Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture. Oxford univ. press, 1945.

167. Cherniss H. F.. The characteristics and effects of Presocratic Philosophy.— In: Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1. The Beginning of Phitosophy. L., 1970.

168. Classen F.M. Anaximander and Anaximenes: the earlist Greek theories of

change?//Phronesis, Assen1977. Vol.
22. №2.

169. Cleve F.M. The Giants
of Pre-Sophistic Greek philosophy.
Vol. 2. The Hague, 1969.

170. Conche M. Heraclite.
Fragmente. Paris, 1986.

171. Cornford F.M. From
religion to philosophy. N.Y., 1957.

172. Cornford F.M. Ptato and
Parmenides. L., 1939.

173. Cornforfd F.M.
Principium Sapientiae. Cambridge,
1952.

174. Darcus Sh. Daimon as a force shaping ethos in Heracklitos// Phoenix. Toronto, 1974. Vol. 28. №4.

175. Deichgraber K
Hymnische Klemente in der philosophische prosa der Vorsokratiker//Philologus. 1933. №88.

176. Deichgraber K. La notion de edaimoM dons te Pythagorisme ancien. De la pensee rehgeeuse a la pensee philosophique.

177. Deichgraber K.
Rhythmische Elemente im Logos des

Heraklit. Wiesbaden, 1963.

178. Deichgraber K.
Xenophanes «Peri Physeos». —
Rheinische Museum, 1938, N 87.

179. Detienne M. La notion
da «daimon» dans le Pythagorisme
ancien. De la pensee religieuse a la
pensee philosophique. P., 1963.

180. Diels H, Kranz W. Die
Fragmente der Vorsokratiker. B.,
1951.

181. Dihle A. The theory of
will in ckassical antiqiti. Berkeley
etc.: Univ. of California press, 1982.

182. Diller H. Hesiod und
Anfänge der griechischen
Philosophie//Antike und Abendland.
Band. 11(1946).

183. Dodds E.R. The ancient
concept of progress and other essays
on Greek literature and belief.
Oxford, 1973.

184. Dodds E.R. The Greek
and the Irrational. Berkeley, 1951.

185. Ehrenberg V. Der Staat
der Griechen. Leipzig, 1957.

186. Ehrenberg V. Man, State
and Deity. Essays in Ancient History.

London 1974.

187. Ehrhardt A. The Beginning. Manchester, 1968.

188. Eisenstadt M. Xenophanes' proposed reform of Greek religion. // Hermes. Wiesbaden, 1974.

189. Erffa C.E.F. Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit. Leipzig, 1937.

190. Foley Leo A. Cosmos and Ethos.— The New Scholasticism, 1967, vol. 41, N 2.

191. Frank E. Plato und
sogenannten Pythagoreer. Halle,
1923.

192. Frankel H. Dichtung und
Philosophie des frühen Griechentums.
München, 1976.

193. Frankel H. Wege und
Formen frühgriechischen Denkens.
München, 1960.

194. Freeman K. God, Man
and State: Greek concepts. L., 1952.

195. Freudenthal G. The
theory of the opposites and an
ordered universe: Physis &

metaphysies in Anaximander //
Phronesis. Assen, 1986. Vol. 31. №3.

196. Fritz K.V. von. Die Rolte
des Nous. — In: Um die Begriffswelt
der Vorsokratiker. Darmstadt, 1968.

197. Fritz K.V. von.
Grundprobleme der Geschichte der
antiken Wissenschaft. Berlin – New-
York, 1971.

198. Gaida Ja. Prawo natury i
umova spoleszna w filozozofii
przedsokratejskiej. Wraclaw, 1986.

199. Gatz B. Weltalter,
goldene Zeit und Sinn verwandte
Vorstellungen. Hildesheim, 1967.

200. Gernet L. Anthropologie de la grece antique. P., 1968.

201. Gerschenson D.E.,
Greenberg D.A. Anaxagoras and the
Birth of Physics. N. Y., 1964.

202. Gigon O. Der Ursprung
der griechischen Philosophie. Basel
— Stuttgart, 1968.

203. Gigon O.
Grundprobleme der antiken
Philosophie. Bern – Munchen, 1959.

204. Gladigow B. Sophia and
Kosmos. Untersuchungen zur

Frugtschichte von Sophos und Sophie. Hilensheim, Olms, 1965.

205. Grabsch R. Identität und Tod: Zum Verhältnis von Mythos, Rationalität und Philosophie. Frankfurt a. M.— New York, 1982.

206. Graeser A. On language, thought, and reality in ancient greek philosophy // Lausanne, 1977/ Vol. 31. Fasc. 3-4.

207. Greek philosophy. A collection of text. Selected and supplied with some notes and explanations / By C.J. De Vodel.

Thales to Plato. Leiden E.J. Brill,
1957.

208. Guthrie W.K.C. A
History of Greek Philosophy. Vol. 1,
Cambridge, 1962.

209. Guthrie W.K.C. Aristotle
as historian // Studies in Presocratic
Philosophy. Vol. 1, The Beginning of
Philosophy. L. 1970.

210. Hadas M. Humanism.
The Greek ideal and its survival. N.
Y., 1960.

211. Hauen T. E.
Pythagoreans and Elaeatics.
Cambridge, 1948.

212. Havelock E.A. The greek concept of justice. From its shadow in Homer to its substance in Plato. Cambridge, 1978.

213. Heidegger M. Des Spruch des Anaximander. Gesamtausgabe. Band 5. Holswege, Frankfirt-am-Main, 1977.

214. Heidegger M. Platons lehre von der Wahrheit. Bern, 1954.

215. Heidegger M. Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag, Tubingem, 1979.

216. Heidegger M. Was ist das – die Philosophie? Tübingen, 1956.

217. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen, 1960.

218. Heinemann F. Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945.

219. Hershbell J. P. The idea of strife in early Greek thought.—
Personae. 1974, N 3, vol. 55.

220. Hesiod. Works and Days. Edited by J. A. Sinitaire.

Hildesheim, 1966.

221. Heus A. Die archaische Zeit Griechentands als geschichtlichen Epoche. Antike und Abendland. Bd. 3. B., 1966.

222. Hirzel R. Themis, Dike und Verwandtes. Leipzig, 1907.

223. Hoffman E. Die griechische Philosophie bis Platon. Heidelberg, 1951.

224. Holscher U. Anaximander und die Anfänge der Philosophie. Hermes, 1953. Bd. 81, H. 34.

225. Holscher U. Der Logos bei Heraclit// Varia Variorum. Festgabe für K. Reinhardt... Köln, 1952.

226. Holscher U. Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie. Heidelberg, 1976.

227. Humanismus und Menschenbild im Orient und in der Antike: Konferenz – Vorträge/ Halle (Saale), 1977.

228. Jaeger W. Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, 1953.

229. Jaeger W. Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen. Bd. 1. Bertin — Leipzig, 1936.

230. Jaspers K. Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker. Anaximander. Heraklit. Parmenides. Plotin. Anselm. Spinoza. Laotse. Nagarjina. Munchen, 1967.

231. Joel K. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena, 1926.

232. Joel K. Geschichte der antiken Philosophie. Tübingen, 1961.

233. Jones H. Heraclitus –
fragment 31 // Phronesis. Assen,
1972. Vol. 17. №3.

234. Joos P. Tuche, physis,
techne. Studien zur Thematik
frühgriechischer Lebensbetrachtung,
Winterthur, 1955.

235. Jung C. G. Das
apollonische und dionysische.
Gesammelte Werke. Bd. 6. Zürich—
Stuttgart, 1967.

236. Kahn Ch. H.
Anaximander and the origins of
Greek cosmology. N. Y., 1960.

237. Kahn Ch. H.

Linguistische relativism and the greek projekt of ontology. // Neue Hefte fue Philosophie. Heft 15/16. – Gottingen. 1979.

238. Kelber W. Die

Logoslehre von Heraklit bis Origenes. Stuttgart, 1958. 1. Kapitel. Heraclit.

239. Kerenyi K. Die Heroen

der Griechen. Zbrich, 1958.

240. Kerenyi K. Pythagoras

und Orpheus. Amsterdam, 1940.

241. Kern O. Die Religion der Griechen. Bd. 1. B., 1926.

242. Kern O. Ornicorum Fragmenta. Collegit Otto Kern. Berlin, 1922.

243. Kirk G. S. Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.

244. Kirk G. S., Raven J. E. The presocratic philosophers. Cambridge, 1971.

245. Kranz W. Kosmos als philosophischer Begriff

fruhgriechischer Zeit // Philologus.
1939. №93.

246. Kranz W. Kosmos und
Mensch in der Vorstellung frühen
Griechentums (Nachrichten von der
Gesellschaft der Wissenschaft zu
Göttingen). 1938.

247. Kube J. Techne und
Arete. Sophistisches und platonisches
Tugendwissen. Berlin, 1969.

248. Kurz E. Interpretationen
zu den Logos-Fragmenten Heraclits.
Hildesheim – New York, Olms, 1971.

249. Lehmann H. Hartleben
Wesen und Gestalt griechischen

Heiligtümer,— Die Antike.

Zeitschrift für Kunst und Kultur des
klassischen Altertums. Bd. 7, H. 1.

250. Leinfellner W. Die
Entstehung der Theorie. Eine Analyse
des kritischen Denkens in der Antike.
München – Freiburg, 1966.

251. Linfort. J. M. The Art of
Orpheus. Berkeley, 1941.

252. Lloyd G. E. R. Le temps
dans la pensée grecque // Les cultures
et le temps. Paris, 1975.

253. Lloyd G. E. R. Polarity
and analogy: two types of

argumentation in early Greek thought.
Cambridge, 1966.

254. Matson W.J. A history of
philosophy. American Book
Company, 1968.

255. Mauss M. Sociologie et
anthropologie. P., 1950.

256. Michaelides K.P.
Mensch und Kosmos in ihrer
Zusammengehörigkeit bei den frühen
griechen Denkern. München, 1961.

257. Miller R. Menschebild
und Humanismus der Antike: Studien
sur Geschichte der Lit. u.
Philosophie. Leipsig, 1980.

258. Miller R. Polis und respublica. Studien Zum antiken Gesellschafts und Geschichtsdenken. Weimar, 1987.

259. Minar E. L. Early Pythagorean politics. Baltimore, 1942.

260. Morrison I.S. Pythagoras of Samos. // Pythagoras of Samos / The ckassical Quarterly. New series volume VI Numbers 3, 4, July - October 1956. Oxford: the clarendon press.

261. Motte a. Prairies et jardins de la Grece Antique de la

religion a la philosophie. Bruxalles,
1973.

262. Nestle W. Griechische
Studien. Untersuchugen sur Religion
Dichtung und Philosophie der
Griechen. Stuttgart, 1948.

263. Nestle W. Vom Mythos
zum Logos. Stuttgart, 1940.

264. Nussbaum M. Psyche in
Heraclitus, I // Phronesis. Assen,
1972. Vol.17. №1, №2.

265. Onians R.B. The Origins
of European Thought about the body, the
soul, the world, time and fate.
Cambridge, 1954. XVIII.

266. Owens J. Being in early Western Tradition // The Question of being. University Park; London, 1978.

267. Pepin J. Idées grecques sur l'homme et sur Dieu. P., 1971.

268. Philip J.A. Pythagorus and early pythagoreanism. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1966.

269. Pohlenz AI. Der hellenische Mensch. Güttingen, 1946.

270. Pohlenz M. Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideal. Heidelberg, 1955.

271. Pohlenz M. Nomos and Physis. Hermes.— Zeitschrift für klassische Philosophie, 1953, Bd. 131, H. 1.

272. Popper K. Back to the presocratics.—In : Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1. L., 1970.

273. Pütscher W. Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode.— Wiener Studien, 1959, Bd. 72.

274. Preller L. Griechische Mythologie. Vierte Auflage. Erster Band. Erster Hälfte. Berlin, 1887.

275. Raven T.K. Pythagoreans and Eleatics. Cambridge, 1948.

276. Reale G. A history of ancient philosophy. I. From the origins to Socrates. State University of New York, 1987.

277. Reinhardt K. Parmenides und Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn, 1916.

278. Reinhardt K. Platons Mythen. Bonn, 1927.

279. Schadewaldt W. Das Welt-Modelles der Griechen. Hellas

und Hesperien. Zürich.— Stuttgart, 1960.

280. Schadewaldt W. Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen: Die Voresokratiker und Voraussetzungen. Frankfurt a. M., 1978.

281. Schadewaldt W. Von Homers Welt und Werk. Leipzig, 1944.

282. Schaerer R. L'Homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate. Paris, 1958.

283. Schmitz A. La polarite des contraires dans la rencontre d'Hector et Andromaque (II., VI, 369-502).-Los etudes classiques, 41, N 2.

284. Schwabl H. Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse. Wien, 1966.

285. Seidel G. Jo. Martin Heidegger and Pre-Socratics. Lincoln: University of Nebraska Press, 1964. P. 169.

286. Seligman P. The Apeiron of Anaximander. A study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas. L., 1962.

287. Snell B. Die Ausdrücke für den Begriff des Wissen in der vorplatonischen Philosophie. Btrlin, 1924.

288. Snell B. Die Sprache Heraklits // Hermes, 1924.

289. Snell B. Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1955.

290. Stenzel J. Metaphysik des Altertums. Teil I. Munchen und Berlin, 1929.

291. Stenzel J. Anschauung und Denken in der Klassischen Theorie der griechen Mathematik. —

Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur der klassischen Altertums. Bd 9, H 2.

292. Stokes M. One and many in Presocratic philosophy. Washington, 1971.

293. Studies in Presocratic philosophy. Vol. I. The beginnings of philisophy. London, 1970.

294. The individual and state / Ed. with an introd. by H.Macl. Currie. London, Dent, Toronto, Hakkert, 1973.

295. The pre-Socratics. A collection of critical essays / Ed. by

A.P.O. Mourelatos / New-York:
Garden City, 1974.

296. Um die begriffswelt der
Vorsokratiker. Darmstadt, 1968.

297. Unde B. Erste
Philosophie und menschliche
Ufreiheit: Studien sur Geschichte der
ersten Philosophie. Wiesbaden,
Steiner, 1976. Vol. 1. Von den
Anfangen bis Aristoteles. IX.

298. Verdenius W. S.
Hylosoism in early Greek thought.
Leiden, 1977.

299. Verdross-Drossberg A.
Grundlinien der antiken Rechts und

Staatsphilosophie. Wien, 1946.

300. Vernant J.-P. Les origines de la pensee grecque. P., 1962.

301. Vernant J.-P. Mythe et pensee chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique. P., 1969.

302. Vernant J.-P. Mythe et societe en grece ancienne. P., 1974.

303. Vlastos G. Equalite and Justice in Early Greek cosmologies. — In: Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1. L., 1970.

304. Vlastos G. On
Heraclitus.— American Journal of
Philology, 1955.

305. Vlastos G. Theology and
Philosophy in Early Greek Thought.
In: Studies in Presocratic Philosophy.
Vol. 1. L., 1970.

306. Vogel C. J. de.
Pythagoras and early pythagoreanism.
Assen, 1966.

307. Walcot P. Hesiod and
Near East. Cardiff. Univ. of Wales
Press, 1966.

308. Webster T. B. L.

Personification as a mode of Greek thought.— J. of the Warburg, 1954, N 18.

309. Welz S. Die Einheit der

Erfahrung. Eine Interpretation der parmenidischen Fragmente. München – Wien, 1976.

310. West M. L. Early Greek

philosophy and the Orient. Oxford, 1971.

311. Willi K. Versuch einer

Grundlegung der Platonischen mythopoie. Leipzig-Berlin, 1925.

312. Zeller E. Die
Philosophie der Griechen in ihrer
geschichtlichen Entwicklung. Leipzig,
1923.